D. J. O'CONNOR
COMPILADOR

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

I

LA FILOSOFIA EN LA ANTIGUEDAD

PAIDOS



HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Una nueva concepción de la historia de la filosofía. Los conceptos y teorías de los más grandes pensadores, expuestos, criticados y evaluados a la luz del conocimiento contemporáneo, en una obra notable por su claridad, amplitud y profundidad.

Tomo I **LA FILOSOFÍA EN LA ANTIGÜEDAD**

Tomo II **LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA Y LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO**

Tomo III **RACIONALISMO, ILUMINISMO Y MATERIALISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

Tomo IV **EL EMPIRISMO INGLÉS**

Tomo V **KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER. NIETZSCHE**

Tomo VI **EMPIRISMO, IDEALISMO, PRAGMATISMO Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX**

Tomo VII **LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**



PAIDOS — D. J. O'CONNOR HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

D. J. O'CONNOR
compilador

I

La filosofía en la antigüedad



HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

PAIDÓS
Buenos Aires

Título del original inglés
A CRITICAL HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
Capítulos I a IV
Publicado por The Free Press of Glencoe
The Macmillan Company, Nueva York

Versión castellana de
NÉSTOR MÍGUEZ

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

ÍNDICE

PREFACIO

HAY MUCHAS historias de la filosofía y es razonable preguntar a quienes ofrecen una nueva al público en qué difiere la suya de las restantes. Esta es una historia de la filosofía occidental desde la época de los antiguos griegos hasta la actualidad. Está dirigida a los estudiantes de filosofía y al lector culto no especializado.

Los autores se han propuesto dos objetivos: 1) explicar los conceptos y teorías filosóficos principales en el orden en el cual fueron elaborados; 2) evaluarlos y criticarlos a la luz del conocimiento contemporáneo, y poner de manifiesto todo lo que pueda haber en ellos de interés filosófico permanente. Cabe esperar de una historia de la filosofía que también rastree y evalúe la influencia histórica de los pensadores sobre sus sucesores. Pero el análisis y la crítica filosóficos forman una disciplina muy diferente de la historia de las ideas. Aunque cada una de estas disciplinas cumple una función propia, como empresa intelectual, para el estudioso de la filosofía la primera es mucho más importante que la segunda. Por ello, hemos otorgado mayor extensión a la exposición y la crítica, a expensas de las cuestiones puramente históricas. No hemos dejado éstas totalmente de lado, pero mantuvimos su examen en un mínimo útil.

Naturalmente, es imposible ofrecer en un volumen una descripción crítica de las concepciones de todos los filósofos importantes de los últimos veinticinco siglos. Por esta razón, hemos debido ser muy selectivos en nuestra elección de los filósofos y en nuestra exposición de sus

doctrinas. En los capítulos relativos a los períodos de la historia de la filosofía que se estudian habitualmente en las universidades británicas y norteamericanas —los capítulos acerca de las corrientes filosóficas de la Grecia Antigua y de Europa y Gran Bretaña durante los siglos XVII y XVIII— no se ha omitido ningún nombre importante. Pero, en lo referente a la Edad Media y a épocas recientes, hemos tenido que ser más selectivos. No todo el mundo se sentirá satisfecho con nuestra selección, y un compilador diferente que hubiera recurrido a colaboradores diferentes, sin duda, habría hecho su elección de otra manera. Cuando no ha sido posible, por razones de espacio, examinar todas las teorías de un filósofo, hemos tendido a tratar las cuestiones metafísicas y de teoría del conocimiento a expensas de las cuestiones éticas y de teoría política. Por ejemplo, hemos prestado más atención a la importante e influyente teoría del conocimiento de Platón que a su teoría política, antojadiza y autoritaria, si bien no es posible ignorarla.

Esta selectividad presenta dos ventajas que pueden ser consideradas como las principales características del libro. El espacio ahorrado al omitir el examen de figuras menores y de las influencias históricas ha sido utilizado para dar mayor extensión a la crítica filosófica y para ofrecer un tratamiento de los períodos importantes de la evolución del pensamiento mucho más detallado que lo habitual en historias de estas dimensiones. Las exposiciones correspondientes a grandes figuras de la filosofía como Tomás de Aquino, Hume, Kant, Mill y Hegel son mucho más completas que las que se encuentran comúnmente en los libros de este alcance.

Esperamos que la variedad de los colaboradores será un estímulo para el lector. Ellos representan muchos puntos de vista diferentes y se les ha pedido que traten sus temas como les plazca, considerando solamente las necesidades de sus lectores. A través de toda la obra se ha buscado la sencillez y el lenguaje directo, si bien, naturalmente, algunos filósofos son mucho más difíciles

de leer y de explicar que otros. Hemos tratado de evitar un defecto común de los libros destinados a los estudiantes de filosofía: la simplificación que llega hasta la caricatura. Pero esperamos que el lector hallará aun los capítulos más difíciles tan claros como lo permita la complejidad del tema.

D. J. O'Connor

I

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS

Por A. P. Cavendish

Los datos sobre las vidas de los primeros filósofos griegos son escasos y dudosos. Ni siquiera se conocen con exactitud, en la mayoría de los casos, las fechas de su nacimiento y su muerte. Las fechas indicadas a continuación ubican a los principales filósofos mencionados en el orden cronológico correcto, aproximadamente. En los casos en los que no se dan fechas de nacimiento y muerte, "fl." indica la época en la cual el filósofo desarrolló su actividad. Por supuesto, todas las fechas son a. C.

Tales	624 *a* 546, *aproximadamente*
Anaximandro	610 *a* 546, *aproximadamente*
Anaxímenes	585 *a* 528, *aproximadamente*
Pitágoras	571 *a* 497, *aproximadamente*
Jenófanes	*fl.* 540
Heráclito	*fl.* 504
Parménides	*fl.* 501 *a* 592
Zenón de Elea	*fl.* 464
Anaxágoras	500 *a* 428, *aproximadamente*
Empédocles	484 *a* 424, *aproximadamente*
Demócrito	460 *a* 371, *aproximadamente*
Gorgias	*fl.* 444
Protágoras	483 *a* 414, *aproximadamente*

La ciudad de Atenas fue el corazón de la civilización griega, y, desde la época de Sócrates, que murió a fines del siglo V antes de Cristo, la filosofía tuvo en ella su centro. Pero, antes de Sócrates, la filosofía había surgido en otras regiones, principalmente en dos lugares que fueron originalmente colonias de la Grecia continental. Las ciudades jónicas de Asia Menor, en particular Mileto, fueron la cuna de Tales, de los otros cosmólogos jónicos, de Anaxágoras y de los atomistas Leucipo y Demócrito. Los pitagóricos, Parménides y su escuela y Empédocles provenían del sur de Italia y de Sicilia. Aunque algunos de estos primeros filósofos visitaron Atenas y aunque Anaxágoras realizó en ella buena parte de su labor, Asia Menor y el sur de Italia fueron las cunas del pensamiento griego.

La historia de la temprana filosofía griega es muy diferente de la del pensamiento posterior. Se presentan dificultades especiales para discernir lo que estos primeros filósofos dijeron y para determinar qué es lo que quisieron significar. Se trata de un período del pensamiento en el que aún no existían distinciones claras entre cuestiones filosóficas, científicas y religiosas, entre métodos científicos y procedimientos mágicos o entre historia y mito. Parte de las realizaciones de los primeros filósofos griegos consistió en que, gracias a su labor, se comenzaron a trazar los límites entre estos campos diferentes y a plantear interrogantes acerca de la naturaleza y del hombre que podían ser examinados por métodos racionales. Su principal logro no fue tanto la elaboración de doctrinas específicas como la creación de una atmósfera intelectual que condujo al uso desinteresado de la razón. Es ésta la causa por la cual los filósofos presocráticos son justamente considerados como los antepasados de la filosofía y de la ciencia, al mismo tiempo. Por extrañas y alejadas que sus concepciones puedan parecernos a nosotros, hombres del siglo XX, la historia de la filosofía occidental comienza con las especulaciones de esos colonos griegos de Asia Menor y del sur de Italia, en los

siglos V y VI antes de Cristo. No podemos comprender a Sócrates, Platón y Aristóteles si no conocemos el período anterior, que dio el estímulo necesario para su labor.

Parte de la dificultad que se encuentra en el estudio del pensamiento griego anterior al siglo IV es la extrema escasez de elementos de juicio documentales directos. Los fragmentos que han llegado hasta nosotros han sobrevivido en citas de autores posteriores, el más antiguo de los cuales fue Platón, quien escribió sus obras en el siglo IV antes de Cristo. Pero muchas de las citas provienen de fuentes muy posteriores. Uno de los testimonios más valiosos para nuestro conocimiento de la primitiva filosofía griega es el que suministra el filósofo Simplicio, del siglo VI de la era cristiana, mil años posterior a los autores que estamos considerando. Además de las citas directas poseemos muchos comentarios y críticas de autores posteriores sobre las concepciones de esos primitivos filósofos. También estos comentarios comienzan en los escritos de Platón y se continúan en las obras de Aristóteles y Teofrasto, de un período posterior del mismo siglo. Buena parte de esta información es aún posterior. Además, en su mayoría está viciada por el hecho de que los comentadores no se preocupan tanto por ofrecer una exposición histórica desinteresada de sus primitivos predecesores como de refutarlos en interés de sus propias opiniones filosóficas. Tal es lo que sucede, especialmente, con Aristóteles, quien en el primer libro de su *Metafísica* nos brinda una descripción útil pero muy tendenciosa del pensamiento griego anterior a él. Por lo tanto, debemos reconstruir las concepciones de los primeros filósofos griegos a partir de citas escasas y hechas con espíritu selectivo, y de comentarios y críticas realizados con parcialidad. Es necesario recordar constantemente el carácter dudoso de nuestras fuentes, y en este primer capítulo de la historia de la filosofía occidental nos ocuparemos de la crítica de nuestro material menos que en los capítulos referentes a períodos posteriores. El pensamiento está aún demasiado poco desarrollado como

para soportar el peso de la crítica seria; además, sólo tenemos un conocimiento muy general de las opiniones de esos pensadores.

¿Cómo surgieron, pues, los problemas de estos antiguos pensadores griegos? Los tres grandes sucesos de la vida humana —el nacimiento, la maduración y la muerte—, siempre han ocupado la imaginación de los hombres. En toda sociedad, desde la más simple hasta la más compleja, estas crisis se hallan incorporadas a un sistema de ritos y de creencias, cuya función, a menudo no explícita, es canalizar y, en última instancia, disipar las poderosas y perturbadoras emociones de alegría y de pena, de esperanza y de temor. Pero a veces, cualquiera sea la razón de ello, queda en la mente una especie de emoción residual, un sentido del misterio de la vida, que es la curiosidad o asombro en los cuales Platón y Aristóteles veían el comienzo de la filosofía. Y este sentimiento de asombro es algo muy diferente de la necesidad cotidiana de información y utilización inmediatas que se presenta en el aspecto práctico de la vida.

La sensación de misterio que inspiran el nacimiento y la muerte puede ser separada de sus objetos originales y generalizada a partir de ellos. Por otra parte, encontramos en la filosofía una preocupación por los fenómenos del cambio, en general, por la visible inconstancia de las cosas y por el origen presunto y la posible destrucción del universo físico. Por otra parte, se experimenta la necesidad de comprender la posición del hombre en el mundo, su relación con seres sobrenaturales y sus perspectivas de felicidad y de supervivencia después de la muerte. Estas preocupaciones no son distintivas de la filosofía, pues también son los temas del mito poético y de la fe religiosa. A menudo, se expresa la diferencia diciendo que en la filosofía hallamos un intento *racional* por comprender el origen de las cosas y la naturaleza y destino del hombre.

LOS JONIOS

LOS COSMÓLOGOS MILESIOS

Las primeras especulaciones filosóficas fueron intentos de explicar el origen y la estructura del mundo físico. Tales de Mileto es llamado por Aristóteles "el fundador de este tipo de filosofía", y Anaximandro y Anaxímenes desarrollaron la explicación materialista de Tales acerca de los orígenes del universo. Todos estos pensadores sostienen, primero, que debe haber una entidad a partir de la cual se formaron todas las otras cosas, y, segundo, que esta entidad es una sustancia de cierto tipo. Ellos difieren en cuanto a la naturaleza de esta sustancia.

Tales consideraba el agua como la sustancia original a partir de la cual se formaron todas las otras cosas. Aristóteles [1] sugería que Tales quizá llego a esta conclusión por las siguientes consideraciones: 1) el sustento de todas las cosas es la humedad; el calor se genera y se mantiene por ella; las simientes de todas las cosas son de naturaleza húmeda y el agua es el origen de la naturaleza de las cosas húmedas; 2) existían primitivas y antiguas ideas según las cuales Océano y Tetis son los padres de la creación, y los dioses juraban por el agua de la Estigia. Al parecer, Aristóteles no sabía, en realidad, cómo llegó Tales a su principio ni poseía información directa alguna. Tales decía que "todas las cosas están llenas de dioses" y que el imán está vivo, porque puede mover el hierro [2].

Anaximandro discrepaba de Tales en que, según él, el origen de todas las cosas no es el agua, sino lo *apeiron* (que se traduce habitualmente por "indefinido", "infinito" o "ilimitado" [3]). Lo *apeiron* es inmortal, imperecedero, eterno e intemporal. Excepto en lo que respecta

1 Aristóteles, *Metafísica*, 983 *b* 6.

2 Aristóteles, *De Anima*, 405 *a* 19.

3 Véase, por ejemplo, Diógenes Laercio, II, 1-2 (la descripción se repite en obras de otros autores antiguos).

a la aplicación a lo *apeiron* de estos atributos divinos, la concepción que tenía Anaximandro de él es oscura para nosotros. Pero poseemos alguna información acerca de su manera de concebir los procesos por los cuales se generan otras cosas. Unas pocas observaciones bastarán para describir el carácter general de su teoría. Lo *apeiron* es el estado inicial de las cosas y, en el comienzo, "lo que pudo generar el calor y el frío", que se separaron de él como consecuencia del "movimiento eterno". Se formó una especie de núcleo, que se dividió en fuego (caliente y seco) y aire (frío y húmedo). El fuego formó una envoltura esférica alrededor de lo frío y húmedo. Luego, este núcleo frío y húmedo se dividió en aire y una especie de barro, y el fuego secó el barro. Así se formaron la tierra (fría y seca) en el centro, el agua (fría y húmeda) que cubre parcialmente la tierra, el aire(caliente y húmedo) que rodea la tierra y el agua, y el fuego (caliente y seco) que rodea a la totalidad.

Anaximandro también explica el origen de los cuerpos celestes y de los organismos vivos. Los primeros son anillos de fuego encerrados en tubos de niebla. Formados por la perturbación del fuego debida a la dilatación del aire caliente, los segundos surgieron de la humedad cuando ésta fue evaporada por el sol. El orden del mundo formado de tal modo no es permanente. Simplicio nos dice que lo *apeiron* es la fuente de las cosas existentes y luego repite palabras que parecen ser de Anaximandro: "Aquello a lo cual las cosas deben su nacimiento (*genesis*) es también aquello a lo cual vuelven a su muerte (*phthora*), de acuerdo con la necesidad, pues deben rendir justicia y pagar la pena que se deben unas a otras por su injusticia"[4]. Teofrasto dice que Anaximandro también creía en la existencia de innumerables mundos, además de éste originado en lo *apeiron*.

Anaxímenes sostenía que el aire es el origen de todas las cosas. Las otras cosas que se forman a partir del

[4] Simplicio, *Física*, 24.13.

aire a través de los procesos de condensación y rarefacción. La tierra misma se formó por condensación ("compresión") del aire; la tierra es plana y flota sobre el aire "como una hoja". Anaxímenes explicó diversos fenómenos meteorológicos como el granizo, la lluvia, la nieve, el trueno y el relámpago. Los mundos surgen y desaparecen en el curso de los "ciclos del tiempo". Ha llegado hasta nosotros una frase de Anaxímenes: "Del mismo modo que nos mantiene nuestra alma, que es aire, así también el viento y el aire rodean el universo entero"[5]. Se dice que Anaxímenes sostenía que el aire está siempre en movimiento.

Muchos han sido los que consideraron las fantásticas especulaciones de los milesios como una revolución del pensamiento humano. Tales ha sido exaltado como el hombre que introdujo la serena luz de la razón divina en un mundo gobernado por ciegos instintos y salvajes supersticiones. Los jonios primitivos han sido considerados reiteradamente como los primeros "científicos". A este respecto, quizá pueda darse un sentido especial a la palabra "científicos". pero se corre el riesgo de engendrar confusiones si lo tomamos en su connotación actual. Pues lo cierto es que estos pensadores no eran científicos. Es decir, no efectuaban cautas generalizaciones a partir de observaciones y experimentos cuidadosos. Por el contrario, basándose en remotas analogías, pasaban inmediatamente a las más amplias generalizaciones, con lo cual revelaban un pensamiento de carácter más mágico que científico. Una apreciación completa de cualquier tipo de especulación debe basarse en las respuestas a tres interrogantes, a saber: 1) ¿Cuál es el objeto de la especulación y cuáles son las preguntas a las que se responde? 2) ¿Cuáles son los métodos empleados para responder a tales preguntas? 3) ¿Qué clase de respuestas se ofre-

[5] Citada por Aecio, I. 3.4 (traducida al inglés por Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1948).

cen? Podemos analizar el pensamiento de los filósofos milesios desde este punto de vista.

Según Aristóteles, el objeto de las especulaciones de los milesios era descubrir cuál es la sustancia de la que está hecho el mundo. Pero Aristóteles parece haberse equivocado a este respecto, pues los elementos de juicio de que disponemos no sugieren que éste haya sido su propósito. Por el contrario, parecen haber supuesto que el mundo está hecho de tal o cual sustancia, y que su propósito principal era, más bien, dar una explicación de cómo se formó el mundo y de cómo surgieron las cosas que existen en él. Es decir, la pregunta que trataban de responder no era "¿de qué está hecho el mundo?", sino "¿cómo se formaron el mundo y las cosas que contiene?" Por supuesto, el planteo de tal interrogante supone que el mundo tuvo un comienzo. Ahora bien, en ese período, no había ningún elemento de juicio que diera apoyo a tal suposición. Así, las preguntas que los milesios trataban de responder sólo eran cuestiones científicas en el sentido más vago del término.

Mucho antes del siglo VI, se habían planteado ya tales preguntas y se las había contestado con relatos que eran considerados plausibles. Desde los tiempos más antiguos y en todos los países, los hombres se han sentido fascinados por los fenómenos del nacimiento y la muerte. así como por la creación y la desaparición de las cosas y por la naturaleza transitoria del mundo. Los milesios no revelaron ninguna originalidad en su elección de estas cuestiones, ni fueron originales en sus métodos de indagación, en la medida de nuestro conocimiento. Pero dieron un nuevo tipo de respuesta. Por razones diversas, los mitos prefilosóficos acerca de los orígenes implican, por lo general, la postulación de actividades de deidades semiantropomórficas; a menudo, la creación del mundo es el resultado de la unión sexual de estas deidades o del pronunciamiento de una palabra mágica. Esta es la característica, la única característica, que se halla presente en los mitos de la creación y ausente en la

cosmología milesia. En los mitos, se explica el gran misterio por analogía con los procesos biológicos y mediante la terminología utilizada para éstos, a la par que los actores son monstruos antropomórficos. En la cosmología milesia, se reemplazan estos procesos biológicos por *procesos de formación* ("separación" y "condensación"), y se reemplazan los dioses por un *material.* A menos que se disponga de buenos elementos de juicio, no es "más racional" preferir los procesos de elaboración a los dioses. Pero aunque no eran científicos, los milesios revelaron un sentido común y una actitud no mística que forman parte del temperamento científico.

HERÁCLITO

El próximo filósofo que ocupará nuestra atención será Heráclito de Éfeso. Aunque se interesaba profundamente por los fenómenos de la *genesis* y la *phthora*, del advenimiento y la desesperación, de la creación y la destrucción, no intentó elaborar una cosmología a la manera de sus predecesores milesios. A través del centenar de fragmentos de sus escritos que han llegado hasta nosotros podemos hacernos una idea directa de sus concepciones. Escribía en un estilo oscuro y oracular, lleno de retruécanos y alusiones indirectas.

Podemos dividir, aproximadamente, sus fragmentos en dos categorías: 1) los fragmentos cósmicos, que tratan de los procesos de creación, y 2) los fragmentos antropocéntricos, referentes a la naturaleza del alma, al bien y el mal, y a la justicia y la injusticia. Aristóteles decía que, para Heráclito, el fuego era el origen o causa material de las cosas. Algunos de los fragmentos dan apoyo a esta afirmación:

> Este universo ordenado (*cosmos*), que es el mismo para todos, no fue creado por ninguno de los dioses o de los hombres, sino que ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.

> El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua [6].

Es evidente que Heráclito no trata de ofrecer una explicación de la creación del cosmos, ya que lo que considera increado. Sólo trata de explicar la creación de las cosas dentro del cosmos. No hay nada permanente en el mundo: todo se halla sujeto a eterno cambio. Pero estos cambios están regidos por leyes que Heráclito, al igual que Anaximandro, concibe en términos sociales. La lucha y la tensión son caracteres fundamentales de la existencia. Muchos de los fragmentos de los escritos de Heráclito son oscuros, por lo cual no parece posible integrarlos a todos ellos en una única totalidad coherente.

Los fragmentos antropocéntricos presentan un interés mucho mayor y nos dan ciertos indicios de las verdaderas intenciones de Heráclito. Resulta claro de ellos que no se propone impartir un conocimiento teórico; su tono no es el de la ciencia desinteresada o el de la filosofía académica. Él quiere comunicar un mensaje urgente. Lo que parece afectarlo más intensamente es la ignorancia y la falta de comprensión de la humanidad. En particular, el hombre no comprende "el propósito que conduce todas las cosas a través de todas las cosas" y la falta de comprensión de esto engendra arrogancia y falta de moderación. que son los mayores pecados. Para llegar a esta comprensión. es necesario "seguir lo que es común", y lo que es común es el *logos*.

La palabra *logos* es muy importante en Heráclito y en la filosofía griega en general. En Homero, simplemente significa "palabra" o "discurso"; mucho más tarde, llegó

[6] Fragmentos 30 y 76 (Freeman, *op. cit.*). Los números de los fragmentos, en todos los casos, se refieren al ordenamiento de H. Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker*; los números aquí citados, los de la edición originaria de Diels, se ofrecen como alternativos en la sexta edición (a cargo de W. Kranz, Berlín, 1951).

a significar "ley". Homero, como la mayoría de los pensadores primitivos, a menudo describe el pensar como el acto de "hablar" y las palabras como hálitos. Los poetas y los profetas se inspiran aspirando palabras y, por lo tanto, conocimiento de una fuente divina. Por lo general se concibe la percepción como una "aspiración". Por supuesto, en el pensamiento primitivo existe una tendencia universal a identificar el alma con el aire o el aliento. El sentido en el cual usaba Heráclito la palabra *logos* es incierto. La explicación tradicional afirma que Heráclito sostenía que respiramos en el *logos*, que en el sueño nuestros espíritus pierden contacto con el *logos*, excepto la parte del espíritu que se conserva como una especie de raíz en la respiración, y que "al despertar, se conecta nuevamente mediante los sentidos como a través de ventanas, y al establecer contacto con lo que nos rodea asume el poder del *logos*" [7].

El *logos* es mencionado explícitamente en siete fragmentos, en los cuales Heráclito declara: 1) que todas las cosas son creadas de acuerdo con el *logos*, 2) que el *logos* es común, 3) que si bien los hombres se hallan íntimamente vinculados con él y lo oyen, sin embargo, se apartan de él y no lo comprenden, 4) que el sabio, después de oír el *logos*, está de acuerdo con que todas las cosas son una, y 5) que la psique tiene un *logos* profundo y que se incrementa a sí mismo. La falta de comprensión de los hombres (que disminuye por el contacto con el *logos*) es descrita del siguiente modo: los hombres no tienen conciencia de lo que hacen después de despertar; viven en su mayoría como si tuvieran una comprensión propia, creen comprender pero no comprenden; conocen sólo la apariencia y no ven el significado de las cosas. La ignorancia consiste en no captar ciertas unidades, por ejemplo, "lo que es sabio", "todas las cosas", "el día y la noche", "el camino recto y el curvo" y "hacia arriba y hacia abajo". La sabiduría de los dioses es superior a la de los

[7] Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.129.

hombres. La comprensión consiste en una mayor conciencia y vigilia, la que se conecta, a su vez, inesperadamente, con la sequedad. La sabiduría es, principalmente, comprensión del propósito que gobierna a las cosas; sus resultados prácticos son el autocontrol, la moderación y la falta de presunción.

Hasta donde llega nuestra información, parece que Heráclito introdujo un elemento nuevo en la filosofía jónica. Este elemento no es su conocida doctrina de que todas las cosas cambian, sino más bien la idea de que el objeto de la especulación filosófica es la adquisición de sabiduría y comprensión, más que de conocimiento simplemente fáctico o casi fáctico. Los frutos de esta sabiduría son la moderación y la modestia, las dos tradicionales virtudes griegas. Es evidente, también, que para Heráclito el camino de la sabiduría no es nada a lo que podamos llamar un proceso racional. En realidad, si interpretamos literalmente nuestras fuentes, se adquiere la sabiduría por medio de la "inspiración" o "la aspiración en el *logos*". Quizá supuso que su desconcertante manera de hablar servía para introducir a su auditorio en este proceso. Si es así, no fue en modo alguno el último filósofo que concibió una idea semejante.

LOS PITAGÓRICOS

La especulación filosófica fue practicada ya en un período temprano en las colonias griegas del sur de Italia. Quizá haya sido llevada allí por refugiados procedentes de Jonia, pero, si esto es cierto, a su llegada sufrió un profundo cambio. Aunque las cuestiones referentes al origen del mundo y a los procesos de cambio mantuvieron su importancia, las respuestas ofrecidas fueron de un carácter totalmente diferente al de las jónicas. Además, se convirtió en objeto de la filosofía el interés por la salvación personal, interés que era nuevo en ella. Todo esto se caracterizó por la incorporación a la filosofía de

concepciones religiosas totalmente extrañas a las especulaciones de la antigua Jonia.

Pitágoras de Samos fue el primer filósofo de este nuevo tipo. Se dice que había nacido en Samos, una isla situada frente a la costa jónica. Pero se estableció luego en la colonia griega de Crotona, en el sur de Italia. No dejó escritos (al menos, no ha subsistido ninguno de ellos) ni tampoco los dejaron sus seguidores inmediatos. La primera exposición escrita de su pensamiento fue la de Filolao de Tarento, alrededor del 430 a. C., de la cual subsisten algunos fragmentos. Aparte de éstos, tenemos resúmenes y exposiciones de autores antiguos, especialmente de Aristóteles. Éste describió un libro sobre los pitagóricos, pero no ha llegado hasta nosotros. La resurrección del pitagorismo en el período cristiano primitivo está más documentado, pero estos documentos no pueden ser considerados como una exposición fiel de las viejas doctrinas. Es imposible distinguir las opiniones y los descubrimientos de Pitágoras de los de sus seguidores, pues estos últimos tenían el piadoso hábito de atribuir todo a su maestro. Por supuesto, podemos esbozar algunas conjeturas, pero no son más que conjeturas.

Hay tres cosas que pueden ser consideradas razonablemente seguras: 1) Pitágoras realizó importantes descubrimientos en la disciplina que hoy denominamos matemática pura; 2) elaboró una cosmología en la cual los "números" y ciertas ideas numéricas desempeñan un papel fundamental, y 3) formó una comunidad o hermandad que practicaba una "forma de vida" que distinguía a sus miembros del resto de la humanidad, hermandad que propugnaba ciertas concepciones religiosas y políticas. Los elementos matemáticos, cosmológicos y religiosos se unían de cierta manera en la filosofía pitagórica. Con el fin de lograr cierta comprensión de este sistema complejo, debemos considerar en primer término algunas características generales de la religión y la matemática de esa época.

CONCEPCIONES RELIGIOSAS

Para estudiar las creencias religiosas primitivas, es fundamental eliminar de la mente todo preconcepto derivado del cristianismo. Éste no es una religión típica: hay muchas religiones en las que faltan sus caracteres principales —su ética y su dogmatismo—, y que no sólo parecen encarnar creencias diferentes, sino también tener objetivos diferentes. Es cierto que una característica muy difundida, aunque no muy universal, de la mayoría de las religiones es la creencia en dioses, esto es, en poderes no humanos dotados de alguna especie de "personalidad". Las religiones que presentan estas características pueden ser clasificadas, en líneas muy generales, en dos categorías, según las actitudes que adopten hacia los dioses. Una de ellas es la de que existe un abismo infranqueable entre los dioses y los hombres, y de que el mayor crimen por parte de los seres humanos es el intento de imitar a los dioses o de robar de alguna manera su poder y sus prerrogativas. La otra actitud es la de que existe una relación muy estrecha entre los dioses y los hombres, y de que el objetivo principal de los ejercicios religiosos es adquirir la divinidad o, al menos, lograr algún tipo de unión con el dios. La primera actitud es característica de Homero y del Pentateuco; la segunda se encuentra en el budismo y en las denominadas religiones "de misterios". Es evidente que las dos actitudes son diametralmente opuestas.

La religión griega primitiva era del primer tipo. Era antropomórfica: las relaciones entre los dioses y los hombres se hallaban modeladas, realmente, sobre las relaciones entre las clases aristocráticas y serviles de la sociedad humana. Los dioses manifestaban poco interés por la moralidad privada de sus adoradores, pero respondían con vivacidad frente a toda conducta que pudiera perjudicar a su status. No había recompensa ni castigo después de la muerte, excepto en circunstancias muy especiales, y la vida después de la muerte era concebida con

colores negativos y sombríos. La vida en este mundo era considerada buena, y la muerte o la vida en el más allá mala e indeseable. Mediante la plegaria y los dones propiciatorios era posible influir sobre los dioses para que adoptaran una actitud favorable al orante; la ayuda de los dioses podía brindar el éxito en los asuntos mundanos.

El otro tipo de religión adquirió mayor influencia en Grecia en el siglo VII a. C. La nueva religión no era predominantemente antropomórfica, y no se concebían las relaciones entre los dioses y los hombres a la manera de las clases sociales. El concepto central era el de la salvación por la purificación; purificación que, habitualmente, era más ritual que moral, si bien a menudo se hallaba presente la idea de abstención ascética. Esta purificación aseguraba al iniciado un destino mejor después de la muerte. Se consideraba la vida como algo malo, y a este mundo como un lugar de sufrimiento: el propósito era escapar de él hacia algo mejor. La muerte no aseguraba este propósito, porque, a menos que se estuviera salvado, se renacía para sufrir nuevamente. La doctrina de la reencarnación, o metempsicosis, era un aspecto destacado de esta religión, por razones obvias. En el orfismo, una religión típica de esta especie, se decía que la iniciación arrancaba a las almas del ciclo de nacimientos y muertes. Los órficos se decían descendientes de los dioses y lograban la salvación mediante la purificación ritual.

Aun durante la antigüedad se discutía calurosamente acerca de cuáles eran las doctrinas religiosas de Pitágoras, pero, lo indudable es que: 1) creía en la trasmigración de las almas, 2) propuso una forma de vida que incluía ciertos tabúes o reglas de abstinencia, y 3) creía en el carácter divino del alma humana. Si aceptamos que los conocidos pasajes de Platón referentes a Pitágoras son una reproducción fiel de las concepciones de éste, debemos aceptar que, para Pitágoras, el alma llega a la divinidad "copiando el orden del *kosmos*". La vida

religiosa consiste en la búsqueda de la verdad, y la salvación consiste en la adquisición de un tipo especial de conocimiento. El fin de la filosofía es la conquista de la inmortalidad.

LA MATEMÁTICA

Dije antes que el conocimiento matemático era muy codiciado por los pitagóricos, y debo ahora tratar de dilucidar este punto. Podemos establecer una distinción entre el cálculo y la medición, por una parte, y la aritmética (en el sentido de la teoría de números) y la geometría, por la otra. El Papiro Rhind (1700 a. C.) de Egipto ejemplifica los primeros, mientras que los *Elementos* de Euclides (300 a. C.) ejemplifican las segundas. La diferencia esencial no parece residir en el hecho de que los primeros tengan un carácter práctico y los segundos uno teórico. En efecto, el Papiro Rhind da ejemplos de diversos cálculos, algunos de los cuales son de considerable complejidad y no todos ellos tienen una obvia importancia práctica. Es también "una guía para el cálculo, un medio para discernirlo todo, para dilucidar todas las oscuridades, todos los misterios y todas las dificultades". Habitualmente no se hacen explícitos los métodos utilizados para resolver los problemas, sino que es menester inferirlos de los ejemplos. Las llamadas "pruebas" consisten simplemente en lo que nosotros llamaríamos verificación de la respuesta. Nunca hay una prueba de que el método utilizado debe conducir siempre a la respuesta correcta en todos los casos. Los caracteres más notables de la obra de Euclides son: 1) la formulación de un método para hallar la solución en forma de una proposición general; 2) la prueba de esta proposición por pasos deductivos a partir de los axiomas. Estas características están ausentes en el Papiro Rhind. Se dice que Euclides era indiferente, si no se oponía, a las aplicaciones prácticas de su ciencia. Pero cabe destacar que esta indiferencia, así como la idea

afín a ésta de que la matemática tiene una importancia que está por encima de los usos prácticos, ya se encuentra sugerida en el Papiro Rhind.

Es improbable que Pitágoras descubriera el método axiomático de prueba; es más probable que haya sido desarrollado por pitagóricos posteriores. Pero, según Proclo, comentador del siglo V de la era cristiana, Pitágoras transformó el estudio de la geometría en un tipo de educación liberal, "que examina los principios de la ciencia desde el comienzo y demuestra los teoremas de una manera inmaterial e intelectual". Proclo también atribuye a los pitagóricos la concepción según la cual "la geometría que merece ser estudiada es la que, en cada nuevo teorema, asienta una plataforma para ascender a través de ella y eleva el alma hacia lo alto, en lugar de hacerla descender hasta los objetos sensibles y, de este modo, servir a las necesidades comunes de esta vida mortal".

COSMOGONÍA

Los datos que han llegado hasta nosotros acerca de la explicación pitagórica del origen del universo casi no admite interpretación inteligible alguna. Es como si nos halláramos ante un informe fragmentario escrito en un lenguaje cifrado y cuya clave hubiéramos perdido. El mismo Aristóteles, a quien debemos la mayor parte de nuestra información digna de confianza, evidentemente no conocía ninguna formulación clara y articulada de la teoría. Además, el tratado de Aristóteles sobre los pitagóricos no ha llegado hasta nosotros, por lo cual debemos basarnos en exposiciones resumidas hechas por él con otros propósitos.

Según Aristóteles [8], los elementos principales de la cos-

[8] Aristóteles, *Metafísica*, 985 b 23 (traducción inglesa de *The Works of Aristotle*, editada por J. A. Smith y W. D. Ross, 12 vols. Oxford, 1908-1952).

mogonía pitagórica eran: 1) los números, y 2) los diez principios. Dice Aristóteles: "Suponían que los elementos de los números son los elementos de todas las cosas y que el cielo en su totalidad es una escala musical y un número". Los diez principios son ordenados por Aristóteles en el siguiente Cuadro de Opuestos: limitado e ilimitado, par e impar, unidad y pluralidad, derecho e izquierdo, masculino y femenino, reposo y movimiento, recto y curvo, luz y oscuridad, bien y mal, cuadrado y oblongo. Estos contrarios son "los principios de las cosas". Los números, como "elementos de las cosas", se vinculan con los dos primeros pares de contrarios como puede verse por la siguiente observación: "los elementos del número son lo par y lo impar, y de éstos, el primero es ilimitado y el segundo limitado". Los objetos de los sentidos se forman a partir del número, al igual que la totalidad del cielo. Se conciben estos números como agregados de unidades que poseen dimensión espacial.

La concepción de los números como agregados de unidades y la costumbre pitagórica de representarlos mediante ordenamientos geométricos de puntos sugiere cierta forma de atomismo. Pero hay varios aspectos del pensamiento pitagórico que no pueden ser reconciliados con el atomismo. Uno de ellos es la explicación dada del proceso de generación cósmica. Aristóteles informa que, según los pitagóricos, la generación comenzó con el "uno", o la "unidad", al que se concebía de una manera específica. Luego, cuando se hubo construido este "uno" "la parte más cercana de lo ilimitado comenzó a ser atraída hacia el límite y a ser limitada por éste". También se describe este proceso del siguiente modo: "de lo ilimitado se separan el tiempo, el soplo y el vacío, que diferencia constantemente los lugares de las diversas clases de cosas". Las primeras cosas diferenciadas de tal modo son los números. No sabemos nada de las subsiguientes etapas de creación.

La explicación pitagórica de la estructura del cosmos es notable por dos características: 1) la Tierra no es el

centro: éste es un fuego que no debe ser identificado con el Sol; 2) los movimientos de las estrellas producen una armonía musical; los sonidos que emiten las estrellas están en *armonía* unos con otros. Ya hemos visto que los pitagóricos consideraban "el cielo en su conjunto como una escala musical y un número". También se decía que el alma es "una armonía", aunque Aristóteles explica esto en términos no musicales. Platón señala que los pitagóricos consideraban la *música* y la *astronomía* como dos ciencias hermanas.

Las doctrinas cosmológicas de los pitagóricos presentan afinidades con concepciones cuyos rastros sobreviven en muchas partes del mundo. Así, en China, se relaciona un sistema de sonidos musicales con el orden del universo y con la sucesión ordenada de las estaciones. En la India, el sonido OM es el principio creador del universo; los cantos védicos mantienen la estabilidad cósmica y se imponen hasta a los dioses. En Babilonia, las deidades creadoras eran identificadas con instrumentos musicales o con los sonidos que producen. Los pueblos primitivos a veces interpretan los sonidos de la naturaleza como las voces de espíritus que habitan en los objetos naturales. Análogamente, se dice de los pitagóricos que sostenían la creencia de que el sonido de un gong era la voz de un demonio aprisionado en el bronce.

Es posible, pues, que la identificación pitagórica de las cosas con números pueda haber sido precedida por su identificación de las esencias de las cosas con notas o cuerdas musicales o haber estado asociada con ella. Los pitagóricos, sin duda, comprendían las relaciones numéricas implicadas en el afinamiento de los instrumentos de cuerdas y trataron de asociar relaciones numéricas con la sucesión natural de sonidos de una escala musical. Es de lamentar mucho la falta de interés que mostraba Aristóteles por la música, ya que nos deja sin buenos testimonios sobre esta cuestión. La naturaleza de las escalas instrumentales y la imperfecta discri-

minación del oído humano nos llevan (como llevó a los pitagóricos) a considerar que el continuo audible está compuesto de una sucesión de notas puras distintas.

LA ESCUELA ELEÁTICA

Los filósofos de esta corriente que consideraremos aquí son Jenófanes, Parménides y Zenón. Las opiniones que caracterizan a esta escuela son dos: 1) en realidad, el cambio no existe; 2) la existencia o el ser es una unidad. Jenófanes es el único miembro del grupo a quien no se puede atribuir la primera de estas opiniones. Se distingue también de los otros por no haber intentado sustentar sus concepciones mediante el razonamiento. Pero Aristóteles menciona a Jenófanes junto con Parménides y dice que aquél "fue el iniciador de este intento por reducir todas las cosas al Uno" [9], y es conveniente aceptar esta clasificación.

JENÓFANES

Todo lo que sobrevive de la obra de Jenófanes son los fragmentos de un poema. Estos fragmentos indican que sus intereses y opiniones son un tanto incompatibles con los que le atribuyeron autores posteriores. Los aspectos más notables de las concepciones expuestas en los fragmentos son: 1) el rechazo del antropomorfismo homérico; 2) el escepticismo con respecto a la posibilidad del conocimiento humano. Los autores posteriores trataron de atribuirle una cosmogonía, pero la diversidad de descripciones de la misma revela que no lograban extraer de sus obras un esquema coherente. En la actualidad, es imposible determinar la naturaleza y el propósito de las observaciones cosmológicas de Jenófanes, pero podemos conjeturar razonablemente que no era su propósito elaborar un sistema plausible a la manera jónica.

[9] Idem, 986 *b* 21.

Es evidente, a través de los fragmentos, que Jenófanes se lanzó a una apasionada lucha contra el antropomorfismo homérico. Así, afirma: "Tanto Homero como Hesíodo han atribuido a los dioses toda suerte de cosas vergonzosas y censurables entre los hombres: robo, adulterio y mutuo engaño"[10]. Esto revela cierto desarrollo de la conciencia moral, pues las maneras y los hábitos de los dioses de la *Ilíada* reflejan fielmente los de los bárbaros jefes guerreros griegos en cuyo honor parece haber sido compuesto el poema épico. Jenófanes también señala que los hombres crean a los dioses a su propia imagen: "Los etíopes representan a sus dioses con narices chatas y cabello negro, y los tracios los representan con ojos azules y cabello rojizo", y los caballos y los bueyes crearían dioses a su propia imagen, si pudieran. En lugar del panteón homérico, Jenófanes postula la existencia de un dios que "no es en nada semejante a los mortales ni por el cuerpo ni por el espíritu" y que "mueve todas las cosas por el pensamiento de su espíritu". Este dios es absolutamente inmóvil y, si hubiera otros dioses, estarían subordinados a él. Estos pronunciamientos se hallan moderados por el escepticismo. No ha habido ni habrá "un hombre que posea un conocimiento seguro acerca de los dioses y de todas las cosas que menciono". Las afirmaciones sobre estos temas son puramente conjeturales; los mortales sólo pueden percibir o conocer las apariencias de las cosas, pero no su realidad, presumiblemente. Jenófanes niega explícitamente la posibilidad de conocimiento por revelación divina.

PARMÉNIDES

También Parménides expresó sus opiniones en un poema, del cual se ha conservado una parte sustancial. Está dividido en tres partes: el Proemio, el Camino de la

[10] Fragmento 11 (Freeman, *op. cit.*).

Verdad y el Camino de la Apariencia. En el Proemio, Parménides afirma haber recibido su conocimiento de una diosa; la parte central del poema es la alocución de la diosa a Parménides. Ese Proemio es algo más que una pieza literaria: su pensamiento central es que el conocimiento puede ser adquirido por revelación divina, y se pone en claro que tal conocimiento es algo totalmente distinto de lo que el sentido común considera conocimiento.

La diosa dice a Parménides que hay "solamente dos caminos de búsqueda concebibles", y que sólo es posible seguir uno de ellos.

> El primer [camino], que *es*, y que no es posible que no sea, es el camino de la creencia, pues está acompañado por la verdad. El otro, que *no es*, y que es necesario que no sea; este sendero, te diré, no conduce a ningún conocimiento. Pues no puedes conocer lo que no es —pues esto es imposible— ni puedes expresarlo.
>
> Es necesario decir y pensar que el ser *es*; pues es posible que sea, mientras que la nada no existe.
>
> Sólo queda un camino del cual podamos hablar, a saber, lo que es. En este camino hay muchos signos de que el ser es inengendrado e indestructible; pues es completo, inmóvil y no tiene fin. Nunca ha sido ni será, puesto que ahora es, todo uno y continuo. Pues, ¿qué origen le buscarías? [11]

No está muy claro cuál es el tema de estas observaciones, pero se trata de algo que es "inengendrado e indestructible, completo, inmóvil y que no tiene fin". Más adelante se nos informa que la entidad en cuestión es continua, indivisible, finita y esférica. Todas estas características son demostradas a través de argumentos que examinaremos en su momento. Pero hay otro punto que debemos considerar primero.

Parménides afirma constantemente que no podemos conocer y ni siquiera pensar ni hablar de lo que no es, y

[11] Fragmentos 4, 5, 6 y 8 (traducción inglesa de J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4a. ed., Londres, 1930).

que aquello de lo que se puede hablar o que se puede pensar debe ser. Esto no parece ser tan paradójico o incomprensible como simplemente falso. Sin embargo, no aduce argumentos, por lo cual debemos llegar a la conclusión de que lo que quiere significar debe ser llana y obviamente verdadero y basta afirmarlo en forma clara y directa para ser aceptado. Ahora bien, la interpretación obvia de "conocer lo que *no* es" es "conocer que ciertas cosas no existen". Por ejemplo, sabemos que los unicornios no existen, y podemos pensar, creer y afirmar esto. Evidentemente, pues, no es esto lo que Parménides quiere significar. Pero hay otro sentido de la palabra "conocer" que es adecuado a este contexto y según el cual *no puede* decirse que conocemos algo que no existe. Es el sentido en el cual decimos que conocemos una persona, en el sentido de "haber estado con ella". Podemos suponer que este es el tipo de conocimiento al que se refiere Parménides. Es imposible trabar conocimiento, estar en contacto o poseer lo que no es. Consideraciones análogas se aplican, aunque con menos fuerza, a "pensar en" y "decir": hay un sentido en el cual no se puede contemplar lo que no es ni tener un signo de algo que no existe.

Pasamos ahora a los argumentos de Parménides para probar que el devenir y la destrucción son "meros nombres" y "no se les debe prestar oídos". Los argumentos son los siguientes:

1. Lo que es, es inengendrado e imperecedero, pues es todo uno, inmóvil y no tiene fin.

2. No fue en el pasado, ni será, pues es ahora, ya, todo uno, continuo.

El segundo de estos argumentos es mucho más difícil de comprender que el primero, y no es muy fácil ver de qué manera es posible hacer compatibles las dos conclusiones. Sin embargo, parece que Parménides las consideraba compatibles y que lo que él deseaba probar está expresado muy claramente en el primer argumento. Si

"es todo uno, inmóvil y no tiene fin", se infiere que "es imperecedero", pero no que "es inengendrado". Ahora bien, la conclusión de que "es inengendrado" es objeto de otro argumento:

3. ¿Qué creación buscarías para él? ¿Cómo y de dónde habría crecido? No te permitiré decir ni pensar: "de lo que no es", pues no puede decirse ni pensarse que no sea.
4. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer de la nada, antes o después? Así pues, es necesario que sea del todo o que no sea en absoluto.

El argumento de 3) consiste en que no puede decirse ni pensarse que lo que es haya sido creado de lo que no es, que no hay nada a partir de lo cual lo que es pueda ser creado (esta premisa se suprime) y, por lo tanto, que lo que es, es inengendrado. La premisa de 4) no parece estar relacionada con la conclusión "que sea del todo o que no sea en absoluto". Pero da otra razón para negar un origen a lo que es. El razonamiento sería: a) no hay ninguna necesidad por la cual deba comenzar en un momento y no en otro; b) si comenzó, comenzó en un momento determinado; c) si comenzó en un momento determinado, debe haber habido alguna necesidad para que así ocurriera. Por consiguiente, no puede haber comenzado en ningún momento.

Hay otros dos argumentos:

5. La fuerza de la creencia verdadera no permite que, además de lo que es, pueda surgir algo de lo que no es; por lo cual, la Justicia no aflojó sus cadenas para permitirle nacer y perecer, sino que lo mantiene sujeto...
6. ¿Cómo podría perecer lo que *es*? ¿Y cómo se generaría? Pues si nació, no es; ni tampoco es, ni será en el futuro [12].

[12] Fragmento 8 (traducción inglesa de G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, 1957).

Con respecto a 5), observamos que la declaración "la Justicia no aflojó sus cadenas" tiene un carácter muy diferente de lo anterior. Es imposible evaluar 6); aparentemente, *no es un argumento válido.*

La conclusión de estos argumentos, con la posible excepción de 2), es que "el nacimiento queda extinguido, y el perecer es inimaginable"; las premisas utilizadas son las siguientes:

a. Lo que es, es todo uno, inmóvil y sin fin.

b. Es ahora, ya y continuo.

c. No puede pensarse que proviene de lo que no es.

d. Ninguna necesidad puede haberlo hecho surgir en un momento particular.

e. Si nació o está por ser, no es.

No está muy claro si Parménides creía que era posible deducir estos enunciados de una postulación axiomática de "es y no puede no ser".

Han llegado hasta nosotros otros dos argumentos:

7. ...la fuerte Necesidad lo mantiene firmemente dentro de las ataduras del límite que lo rodea por todas partes, porque no es lícito que lo que es sea ilimitado, pues no necesita nada; de no ser así, necesitaría todo.

8. Pero puesto que hay un límite último, está acabado por todos lados, como la masa de una esfera bien redonda, igualmente equilibrada en todas las direcciones con respecto a un centro; porque es necesario que no haya algo más aquí o algo menos allí.

8*a*. Pues ni hay algo que no sea que le impida hallar su semejante, ni lo que es puede ser más aquí y menos allí que lo que es, pues es todo inviolable; pues, siendo igual a sí mismo por todas partes, reposa uniformemente dentro de sus límites [13].

13 Idem.

El argumento 7) pretende ser una prueba de que lo que es está limitado por todas partes; 8) de que es esférico; 8*a*) que es continuo. Se pueden analizar estos argumentos del siguiente modo:

7*a*. Si necesitara algo, necesitaría todo.
b. No necesita todo (premisa suprimida).

Por lo tanto:

c. No necesita nada.
d. Si fuera lícito que fuera ilimitado, necesitaría algo.

Por lo tanto:

e. No es lícito que sea ilimitado.

Por lo tanto:

f. Es limitado.

8. a. No puede ser más aquí y menos allí.

Por lo tanto:

b. Es esférico.

8*a*. a. Si lo que es fuera discontinuo, debería haber algo interpuesto entre las partes discontinuas.
b. Esto sólo podría ser lo que no es.
c. Lo que no es no puede ser.

Por lo tanto:

d. Lo que es debe ser continuo.
e. Lo que es, es inviolable.

Por lo tanto:

f. No puede ser más aquí y menos allí.

Por lo tanto:

g. Está distribuido de manera homogénea.

A través de estos argumentos, especialmente de 8) y 8*a*), es evidente que la misteriosa entidad inmutable que es el tema del discurso de Parménides es concebida por éste en términos espaciales. Es indudable también que algu-

nas partes de las premisas utilizadas en los argumentos 1) a 6), especialmente algunas partes de las premisas a), b) y c) son demostradas en los argumentos 7), 8) y 8*a*). Así, podemos distinguir aproximadamente dos cadenas de argumentos: primero, la que procede de c), d) y f), y está relacionada con el principio de que lo que no es no puede ser ni puede ser pensado, y, segundo, la que procede del principio según el cual "lo que es no necesita nada" e introduce la imagen de la Justicia, la Necesidad o el Destino, que mantiene lo que es en ataduras o cadenas. Ambas líneas de argumentación conducen independientemente a la negación del nacimiento y la destrucción. Pero sólo la primera conduce a las conclusiones de 8*a*): que lo que es, es continuo y está distribuido homogéneamente. Y sólo la segunda conduce a la conclusión de que lo que es, es limitado.

ZENÓN DE ELEA

Zenón de Elea fue discípulo de Parménides y adhirió a las concepciones de éste acerca de la imposibilidad del movimiento y de la pluralidad. La obra de Zenón parece haber consistido en un conjunto de argumentos breves e independientes de *reductio ad absurdum* a los que llamaba "ataques". Es probable, pues que, además de apoyar a Parménides, atacara las concepciones de otros filósofos; y es sumamente probable que éstos fueron los pitagóricos. Según Proclo, Zenón elaboró unos cuarenta argumentos o "paradojas", como se las llama comúnmente, de los cuales quizá subsistan ocho. Los más importantes son dos argumentos contra la pluralidad y cuatro contra el movimiento.

Los argumentos, tal como han llegado hasta nosotros [14], son muy difíciles de comprender, pero podemos expli-

[14] H. P. D. Lee, *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936), presenta los fragmentos existentes con una traducción (inglesa) y una exposición crítica muy útil de las doctrinas de Zenón.

car la esencia de los dos más importantes de la siguiente manera:

1. Tómese una magnitud continua cualquiera: una porción de tiempo, por ejemplo, una hora, o una porción de espacio, por ejemplo, un metro. Evidentemente, se la puede subdividir en porciones menores: mitades, cuartos, octavos, etc. Ahora bien, este proceso de subdivisión puede continuar *ad infinitum* o no. En el primer caso, tenemos un número infinito de porciones no extensas de espacio (o de tiempo) que forman un segmento extenso finito. En el segundo, tenemos una porción de espacio (o de tiempo) que es indivisible. Ambas alternativas parecen imposibles de aceptar. ¿Cómo *puede* haber una porción de espacio que, en principio, no pueda ser subdividida? ¿Y cómo es posible que un número infinito de puntos no extensos puedan ser agregados para formar un continuo finito extenso?

2. Imaginemos una carrera entre Aquiles y una tortuga. Corren a lo largo de una distancia de 100 metros y se le da a la tortuga una ventaja de 50 metros. En tal caso, Aquiles nunca puede alcanzar a la tortuga y pasarla. Pues en el momento en el que Aquiles llega al punto P_1, donde la tortuga empezó su carrera, la tortuga llega a P_2, un poco más allá. Y en el momento en el que Aquiles llega a P_2, la tortuga ya se ha desplazado hasta P_3, y así sucesivamente. Siempre que Aquiles llegue a P_n, donde estaba su rival poco antes, la tortuga se habrá desplazado hasta P_{n+1}. Esto sucederá *siempre*, y aunque la distancia entre P_n y P_{n+1} sea cada vez más pequeña, *ad infinitum*, nunca se anulará.

El segundo argumento está destinado a demostrar que el movimiento es imposible. Por supuesto, en la práctica Aquiles *pasa* a la tortuga. Así, se presenta un claro conflicto entre la lógica y la experiencia. Podemos resolver

el conflicto señalando una falla en la lógica o decidiendo que la experiencia es ilusoria. Parece obvio que el camino a seguir sea el primero, pero, en verdad, es sumamente difícil indicar exactamente dónde reside la falacia. En años recientes, los filósofos han discutido esta cuestión sin llegar a una decisión tajante. Zenón, por supuesto, extrajo la segunda conclusión para apoyar la posición general de Parménides.

EMPÉDOCLES Y ANAXÁGORAS

EMPÉDOCLES

Empédocles era oriundo de Acragas, de Sicilia. Se interesó por los dos temas que dominaban la especulación filosófica primitiva: el origen y el destino del mundo físico, y el origen y el destino del alma individual. Escribió un poema sobre cada uno de estos temas y parece haberlos considerado de manera totalmente separada. Sólo han llegado hasta nosotros unos pocos fragmentos de sus poemas.

Su poema *Sobre la Naturaleza* revela la influencia directa de Parménides. Empédocles niega la posibilidad de creación y destrucción, pero sus razones para llegar a esta conclusión no han subsistido hasta nuestra época. A diferencia de Parménides, admite la existencia de algunas formas de cambio y movimiento, y su negación de toda creación y destrucción es, en realidad, una forma del principio de conservación. En otras palabras, los materiales básicos, de los cuales Empédocles nombra a cuatro —la tierra, el aire, el fuego y el agua—, no pueden ser creados ni destruidos, pero es posible crear o destruir objetos individuales mediante un reordenamiento de esos materiales. Al proceso de cambio lo llama "unión", "dispersión" o "separación", "intercambio de lugar" y "mezcla". No se refiere a la "separación" como al opuesto de la "mezcla" en los fragmentos existentes, aunque Simplicio le atribuye esta concepción. El cambio

se inicia y se mantiene por obra de dos poderes opuestos, el Amor y la Discordia.

De las observaciones de Empédocles surge el siguiente cuadro. El proceso de cambio universal es cíclico, de modo que no podemos hablar de un comienzo absoluto. Un ciclo completo pasa por las siguientes etapas:

1. Los cuatro "elementos" están completamente separados unos de otros, por obra de la Discordia.
2. Luego interviene el Amor y se produce el proceso de mezcla a medida que el primero gana ascendiente. Se forman los objetos individuales.
3. Todo se mezcla en una esfera homogénea uniforme, mantenida en unión por el Amor.
4. Nuevamente prevalece la Discordia y los elementos se separan gradualmente.

Así, hay dos estados finales, el del Gobierno del Amor y el del Gobierno de la Discordia, y dos procesos en los cuales el Amor y la Discordia actúan con efectividad cada vez más desigual.

La generación de los seres mortales se realiza en cuatro etapas:

1. La creación de partes separadas de plantas y animales, aún no unidas.
2. La unión de estas partes —brazos, piernas, etc.— para formar una multitud de monstruos.
3. La formación por azar, entre estos monstruos, de formas adecuadas.
4. La persistencia de estas formas adecuadas, por la reproducción.

El poema denominado *Purificaciones* describe el destino del alma humana en términos que sugieren analogías con el ciclo cósmico. No es fácil dar coherencia a los fragmentos de este poema. Primero, se describe una Edad Dorada, en la cual no se adoraba a ningún dios, sino sola-

mente a una diosa, "la reina Cipris". Realizar sacrificios sangrientos y comer carne eran considerados como las mayores abominaciones. La edad actual está caracterizada por el predominio de estas malas prácticas. Es evidente que, para Empédocles. la edad de Cipris era una edad de felicidad e inocencia universales y que el presente es una época de miseria y de pecado. Probablemente, describió la causa y el proceso de la caída del hombre, pero no se ha conservado esta parte de su poema. Cipris, por supuesto, es Afrodita, la diosa del Amor.

Otro conjunto de fragmentos describe la pérdida de un estado divino por el mismo Empédocles. La causa de su caída es haber derramado sangre o haber "hecho un juramento falso". Está condenado a deambular durante treinta mil estaciones lejos de los bienaventurados, y a volver a nacer una y otra vez bajo muchas formas. Pero su condena está próxima a expirar. Ahora es un profeta o un bardo, y después de su vida presente ya no volverá a nacer y retornará a la morada de los bienaventurados.

ANAXÁGORAS

Aunque poseemos bastante información sobre la obra de Anaxágoras, su interpretación es excepcionalmente difícil. Los temas que interesaban principalmente a Anaxágoras eran, por cierto, los mismos que los que interesaron a los primeros pensadores jonios: también él trató de brindar una explicación de los orígenes del cosmos y de los seres vivos. Una característica fundamental de tal explicación es su negación del nacimiento y la extinción, pues, *afirma*, "*nada nace ni perece, sino que se compone* o disuelve de las cosas que son". "Por ello, [los griegos] harían bien en *llamar composición* al nacimiento y disolución a la extinción."[15] Tales observaciones han sido consideradas, quizá con razón, como prueba de la influen-

[15] Fragmento 17 (Kirk y Raven, *op. cit.*).

cia de Parménides. Pero nuestro primer problema consiste en discernir qué sentido daba Anaxágoras a esta negación. No es probable que negara simplemente la posibilidad de creación *ex nihilo* ("de la nada") o de destrucción en el sentido de la aniquilación completa, pues ningún filósofo griego, con la muy dudosa excepción de los pitagóricos, nunca sostuvo alguna de estas afirmaciones.

Lo que Anaxágoras parece haber querido negar es la posibilidad de producir algún material nuevo, o más bien, la posibilidad de producir algo que tenga propiedades no observadas juntas, anteriormente, en ninguna sustancia material. Por ejemplo, en los procesos de elaboración químicos parece producirse una nueva sustancia a partir de otras sustancias que no tienen la misma apariencia ni las mismas propiedades que el producto final. En la época de Anaxágoras, la producción de hierro a partir de minerales de hierro y otros procesos metalúrgicos eran, quizás, los procesos más conocidos por los cuales parecía elaborarse algo nuevo. Otro proceso de este tipo, sin duda, sería la transformación de alimentos en tejidos orgánicos, aunque este proceso no es obvio en modo alguno. Tanto Anaxágoras mismo como sus comentadores mencionan como ejemplos los metales y los tejidos orgánicos. Si lo que quería decir Anaxágoras era que no es posible formar nuevas sustancias materiales a partir de la combinación o transformación de las existentes, difería de manera esencial de los primeros pensadores jonios. Lo común era postular la existencia de una sustancia o de un pequeño número de sustancias, a partir de las cuales se había formado todo. La consecuencia que extraía Anaxágoras era que todas las sustancias, todos los metales y todos los tejidos orgánicos, existían desde antes.

Continúa declarando que (presumiblemente, antes de la formación del cosmos) "todas las cosas estaban juntas, infinitas en número y pequeñez; pues también lo infinito

era pequeño" [16]. Esta observación y la que le sigue han sido objeto de mucha discusión. Anaxágoras considera que el aire y el éter son los mayores ingredientes de la mezcla, "tanto en número como en tamaño". También afirma que en la mezcla hay innumerables *simientes*, "en ningún aspecto semejantes unas a otras". También menciona específicamente como presentes en la mezcla "lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo luminoso y lo oscuro, y la tierra". No es en modo alguno claro si las otras sustancias presentes están relacionadas con las "simientes", y, si es así, cuál es esa relación. En este caos primitivo no es posible discernir sustancias individuales. Se dan dos razones de esto: 1) la gran preponderancia del aire y el éter, que superan abrumadoramente a todas las otras cosas, y 2) la presunta interpenetración de las sustancias mezcladas.

Aparte de esta mezcla de todas las sustancias, y exterior a ella, existe otra entidad, el Espíritu (*nous*), cuya función es poner en movimiento la mezcla e iniciar de este modo la formación del cosmos. El Espíritu es omnisciente. Controla todos los entes vivos y también inicia y regula un movimiento rotatorio de la mezcla que provoca una separación de "lo denso de lo raro, lo caliente de lo frío, lo luminoso de lo oscuro y lo seco de lo húmedo". Se expresa claramente que el proceso de separación es parcial e incompleto. Se originó en el movimiento rotatorio, por obra de lo que, según se ha supuesto siempre, era un efecto centrífugo. Sin embargo, es lo más liviano lo que se separa de lo más pesado, lo cual sugiere, no una fuerza centrífuga, sino algún proceso análogo a la separación del polvo de oro de la arena de los ríos.

En medio de todo esto, la naturaleza de las "simientes" resulta poco clara. Quizá las lagunas de nuestras fuentes nos impiden hacernos una idea exacta de lo que Anaxágoras quería significar, o quizás él mismo no veía con claridad las implicaciones de su doctrina. Declara

[16] Fragmento 1 (Kirk y Raven, *op. cit.*).

que la separación de las sustancias nunca es completa: "Hay una parte de todo en todo." Esto parece significar que es posible obtener sustancias relativamente puras, como cuando se funde el mineral de hierro, pero nunca absolutamente puras. No se ve muy bien por qué sostuvo esta concepción, si no se basaba en alguna observación empírica de que ningún material, existente en la naturaleza o elaborado, es puro. Debe observarse que la purificación o, más bien, la separación incluiría todo tipo de transformación química o física, para Anaxágoras. Al interpretar a Anaxágoras, habitualmente las "simientes" han sido consideradas como partículas atómicas de sustancias puras (interpretación que es natural y obvia). Todo agregado material, por ejemplo, un trozo de oro, consistiría principalmente en partículas o simientes de oro mezcladas con cantidades relativamente pequeñas de otras simientes. Pero si *hay* partículas puras de oro o de cualquier otra cosa, entonces no es cierto que "haya una parte de todo en todo". No es posible combinar una teoría atómica de la materia con una proposición que implica la infinita divisibilidad de la materia. Los estudiosos modernos de Anaxágoras han debatido mucho este problema sin llegar a resolverlo. Esta es una de las razones por las cuales "ningún filósofo presocrático ha dado origen a mayores controversias ni ha sido interpretado de manera tan diversa como Anaxágoras" [17].

LOS ATOMISTAS

LEUCIPO

Se dice que Leucipo fue el fundador del atomismo. No ha llegado hasta nosotros ningún fragmento de sus escritos, por lo que nuestro conocimiento de sus concepciones se basa totalmente en fuentes secundarias. Postulaba la existencia de átomos y del vacío; identificaba al pri-

[17] Kirk y Raven, *op. cit.*, pág. 367.

mero con el "ser" de los eleatas, y al segundo con el "no ser". Su propósito parece haber sido explicar el fenómeno del cambio, pero manteniendo la esencial inmutabilidad del ser. Los átomos de Leucipo eran indivisibles (*atomos*, en griego, significa "sin partes" o "indivisible"), infinitos en número y de formas muy diferentes. También diferían en tamaño, aunque, según Aristóteles, eran todos invisiblemente pequeños. Un objeto material era un agregado de átomos, y su creación o destrucción consistía simplemente en la unión o separación de los átomos componentes. Es obvio, pues, que los átomos mismos no pueden ser creados ni destruidos. Leucipo dio también una explicación del origen y la destrucción de los mundos; tal explicación consiste, en gran medida, en la transposición de ideas milesias a una concepción atómica. Se le atribuye la negación de la posibilidad del azar y la afirmación de que todo sucede "según necesidad", pero sería un anacronismo considerarlo como un mecanicista.

A menudo se menciona a Demócrito como defensor de concepciones iguales o similares a las de Leucipo, en cuanto a los átomos y al vacío. Escribió gran cantidad de obras, de las que se conserva un número bastante grande de fragmentos. Es probable que Demócrito haya sido una de las mentes mayores y de más vastos conocimientos de la antigüedad. No sólo elaboró una teoría atómica del cambio, sino, también, una teoría del conocimiento y una ética basadas, al menos la primera, en el atomismo. Casi todos los fragmentos que subsisten tienen contenido ético.

La característica principal de la cosmología atomística es la postulación de un torbellino o vórtice en el caos de los átomos y mediante el cual se formó el cosmos. El principio ordenador invocado por Demócrito era el de que "lo semejante busca lo semejante". Una parte importante de su obra consistía en explicaciones detalladas de diversos fenómenos naturales como el trueno, el rayo, los vientos, los terremotos, y la salinidad del mar. Sus explicaciones eran puramente especulativas y no inferidas de

la observación, pero excluían toda apelación a causas sobrenaturales. También prestó atención a los fenómenos biológicos y, aunque la observación desempeñó algún papel en este caso, las explicaciones eran, en gran medida, igualmente especulativas.

Una de las partes más importantes de la teoría es la concerniente al alma, a la percepción sensorial y al conocimiento. El alma está formada por átomos esféricos semejantes a los átomos del fuego, y se halla contenida en el cuerpo de la misma manera que un gas o un fluido se encuentra contenido en un recipiente. La muerte es la separación del alma y el cuerpo, y el alma se dispersa cuando abandona el cuerpo, pues ya no hay nada que mantenga unidos los átomos. Toda percepción es toque, esto es, contacto entre átomos. Por ejemplo, la percepción visual se produce a través de la entrega por los objetos materiales de imágenes que afectan al aire de alguna manera y, en consecuencia, al ojo.

Hay dos tipos de conocimiento: el genuino y el oscuro. Este último se adquiere mediante la percepción sensorial, mientras que se llega al primero por otro proceso, presumiblemente intelectual. El conocimiento perceptual es inferior porque es un conocimiento de apariencias y de cualidades secundarias que no existen en la realidad. No puede obtenerse una percepción directa del mundo de los átomos, por lo que debe lograrse su conocimiento siguiendo otro camino. Sin embargo, si las creencias adquiridas por visión intelectual contradicen las de la percepción sensorial, deben rechazarse las primeras. Podemos suponer a través de nuestras fuentes que, para Demócrito, el conocimiento de la constitución atómica del mundo no se obtiene por ningún tipo de argumento racional, sino que deriva de una intuición directa.

Las doctrinas éticas de Demócrito, que ejercieron gran influencia en la antigüedad, son las que cabe esperar de su tendencia general a la eliminación de lo sobrenatural. El objetivo privado de la conducta y de la investigación filosófica es lograr un estado al que se ha descrito de

diversas maneras como de bienestar, alegría o tranquilidad. El *objetivo social* es el *mantenimiento* de la cooperación amistosa entre los hombres. No se alude a ningún origen divino ni a reglas morales divinas, como tampoco a una recompensa y un castigo sobrenaturales en la vida presente o después de la muerte. Los dioses existen, pero son indiferentes a la conducta de los hombres. El alma no es inmortal, por lo que no puede haber recompensa ni castigo eternos para ella. A juzgar por su observación de que "algunos hombres, ignorando la disolución de la naturaleza mortal y actuando según el conocimiento del sufrimiento en la vida. se atormentan con ansiedades y temores, inventando reglas falsas acerca del período posterior al fin de la vida" y por las opiniones de atomistas posteriores, uno de los principales objetos del atomismo es liberar a los hombres de tales temores.

LOS SOFISTAS

Jenofonte, ensayista e historiador del siglo IV a. C., describe a los sofistas como "a aquellos que venden su sabiduría por dinero a todo el mundo". Es decir, eran educadores profesionales, y en el siglo V a. C. evidentemente había una gran demanda de sus servicios. En épocas anteriores, no hubo una clase semejante de hombres ni la educación griega se mantuvo sobre una base comercial. La enseñanza del joven para la vida pública estaba a cargo de los miembros de su familia o de un amigo o protector poderoso al cual se unía. Los cambios en la estructura de la sociedad griega parecen haber disminuido la eficiencia de este sistema y haber dado origen a la demanda de maestros pagos.

La sabiduría impartida por los sofistas era de contenido variado, pero todos ellos pretendían enseñar a la gente el arte de tener éxito en la conducción de la vida. Tal pretensión, naturalmente, implica alguna teoría o suposición acerca de lo que constituye una vida exitosa y acerca de cuál es el objetivo propio del esfuerzo huma-

no. Sobre esta cuestión, ya se habían esbozado dos tipos de teorías, la de los atomistas y la de los pitagóricos y de Empédocles. La teoría de los primeros era que el fin de la conducta debe ser el éxito terrenal, concebido en un sentido amplio que no sólo incluía la adquisición de bienes materiales, sino también el goce pacífico de ellos, la salud física y mental, y el respeto y amistad de los semejantes. El otro tipo de teoría sostiene que el fin propio de la conducta no es ninguna de estas cosas, sino mas bien la aprobación de algún ser divino, la comunión mística o el paso *post mortem* a un estado de bienaventuranza. Estas dos teorías no son totalmente incompatibles, en apariencia, pero habitualmente resultan incompatibles porque las personas que adhieren a la segunda teoría también sugieren que la preocupación por el éxito terrenal no sólo carece de importancia, sino que también es contraria, en realidad, al propósito del esfuerzo humano que ellos consideran como el verdadero.

Los sofistas adoptaron la primera teoría, por lo cual fueron atacados posteriormente por Sócrates y Platón. Es decir, los sofistas creían que el propósito adecuado del esfuerzo humano debe ser el éxito terrenal, concebido habitualmente de una manera amplia y humanitaria. Tal actitud está asociada casi invariablemente con tres opiniones filosóficas: 1) el escepticismo concerniente a los dioses o a las relaciones entre los dioses y los hombres, 2) una teoría humana de la ética, en oposición a una teoría sobrenatural, y) una teoría contractual acerca del Estado. Hallamos ejemplificados las tres concepciones en las enseñanzas de los sofistas.

Protágoras, el primero y más grande de los sofistas, sostenía en lo concerniente a los dioses que no podría saber "si existían o no, ni cómo era su apariencia, pues los factores que impiden tal conocimiento son muchos: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana". Esta actitud escéptica tiende siempre a transformarse en una actitud negativa: o bien se coloca a los dioses a una distancia tan grande de la humanidad que su existencia

deja de influir sobre ésta, o bien se niega su existencia. Pródico de Ceos trató de atribuir la creencia en los dioses a un interés natural por explicar los fenómenos benéficos; su enfoque fue continuado y desarrollado por muchos autores posteriores. Quizá Pródico recibió la influencia directa de Demócrito, pues parece haber negado la inmortalidad del alma. Trasímaco de Calcedonia decía que "los dioses no se ocupan de los asuntos de los hombres". Critias de Atenas, aunque no era un sofista típico, sostenía que la historia de la preocupación de los dioses por la conducta humana había sido inventada por un hombre sabio e inteligente para impedir los delitos ocultos.

Protágoras decía que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto no son". Habitualmente se interpreta esta afirmación en el sentido de que todas las opiniones son igualmente verdaderas e igualmente dignas de consideración. Platón, al menos, la entendía de esta manera, aunque parece difícil que un hombre capaz como Protágoras haya sostenido un principio semejante. Pero, en ausencia de otros elementos de juicio, no es provechoso especular acerca de lo que quiso significar Protágoras. Sus ideales de conducta fueron los de Demócrito. Licofrón expuso la tesis de que la ley es un contrato o pacto social y, nuevamente según Platón, Trasímaco sostenía que la justicia es el privilegio del más fuerte. Nuestro conocimiento de la enseñanza sofística consiste en dichos inconexos de este tipo. Sólo tenemos una vaga impresión general del tenor de sus doctrinas, pero no un esbozo coherente de ellas.

La otra característica obvia de la enseñanza de los sofistas era su insistencia en el poder y la importancia de las palabras. Debía obtenerse éxito en la vida mediante el dominio de las artes de la retórica y de la oratoria forense. Los sofistas daban énfasis a la persuasión más que al conocimiento como finalidad de la argumentación. Tal idea era concomitante y compatible con un escepti-

cismo total y, como es de suponer, conduciría a los reproches de superficialidad intelectual y cinismo que se hicieron a sus doctrinas. Pero su interés por la persuasión también condujo al interés por el análisis lingüístico y por las confusiones que pueden aparecer en el lenguaje común. Así, Pródico dedicó mucho tiempo al análisis de pequeñas diferencias en el uso de las palabras, y Antifón parece haber elaborado una técnica terapéutica verbal. Estos desarrollos quizá fueron tempranas anticipaciones de algunas de las tendencias de la filosofía del siglo XX, que serán examinadas en el último capítulo de este libro.

Pero las conjeturas acerca del sentido de las doctrinas de los sofistas son poco fructíferas en ausencia de sus obras, las cuales no han sobrevivido. Los elementos de juicio que poseemos acerca de ellas provienen de fuentes sospechosas. Platón, por ejemplo, era un acerbo crítico de los sofistas y no cabe suponer que les haya hecho justicia. Pero podemos considerarlos, con justicia, como representantes y, en cierta medida, como iniciadores de un cambio importante en el centro de interés de la filosofía. Este cambio del centro de interés de los problemas de la naturaleza a los problemas del hombre se nos revela con mayor claridad en la obra de Sócrates, cuyo pensamiento consideraremos en el siguiente capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

I. LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Textos

Diels, H. Die *Fragmente der Vorsokratiker* (décima edición, Berlín, 1961). Es la más autorizada recopilación de los textos griegos.

Freeman, K., *Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels' Fragmente der Vorsokratiker* (Cambridge, Mass., 1947).

—, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker* (Cambridge, Mass., 1948).

Kirk, G. S. y Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957, 1960, en rústica). Los textos más importantes, con traducciones inglesas.

Exposiciones generales

Burnet, J., *Early Greek Philosophy* (Londres, 1892; cuarta edición, 1930; Nueva York, 1957, en rústica).

—, *Greek Philosophy, Part. I. Thales to Plato* (Londres, 1914; 1961).

Ambos libros de Burnet son guías sumamente útiles.

Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers* (Londres, 1950; Nueva York, 1960, en rústica).

—, *History of Greek Philosophy, volumen I. The Early Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge, 1962).

Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy* (Nueva York, 1920).

Beare, W,. *Greek Theories of Elementary Cognition* (Oxford, 1906).

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951; Boston, 1957). Trad. cast.: *Los griegos y lo irracional* (Madrid, 1960).

Heath, T. L., *A History of Greek Mathematics*, I (Oxford, 1921).
Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1957). Trad. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos* (México-Buenos Aires, 1952).
Onians, R. B., *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951).
Snell, B., *The Discovery of the Mind.* Traducción inglesa de T. G. Rosenmeyer (Oxford, 1953; Nueva York, 1960, en rústica). Trad. cast.: *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid, 1965).

Obras sobre filósofos presocráticos individuales

Kahn, C. A., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Nueva York, 1960).
Kirk, G. S., *Heraclitus, The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1954).
Raven, J. E., *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge, 1948).
Thomson, J. F., "Tasks and Super-Tasks", en *Analysis*, 15 (1954), págs. 1-13.

II

SÓCRATES Y PLATÓN

Por PAMELA M. HUBY

SÓCRATES (470-399 a. C.) era oriundo de Atenas; tenía mujer y tres hijos. Era relativamente pobre, al menos en el período tardío de su vida, pero de joven pudo estudiar la filosofía física de moda. Cuando el oráculo de Delfos declaró que ningún hombre era más sabio que Sócrates, concibió su misión de demostrar la ignorancia de aquellos de sus conciudadanos que se consideraban sabios. De este modo, elaboró una técnica para plantear preguntas espinosas acerca de problemas fundamentales de la ética y la política. Su aplicación de esta técnica lo hizo impopular entre los políticos de todos los partidos, aunque atrajo a un círculo de jóvenes, entre ellos Alcibíades y, más tarde, Platón. Finalmente, fue juzgado y condenado bajo la acusación de corromper a los jóvenes y no creer en los dioses de la ciudad. Fue valeroso como soldado y como ciudadano que cumplía sus deberes públicos, y afirmaba que se dejaba guiar por una voz interior que lo frenaba cuando se proponía hacer algo incorrecto.

No dejó escritos; nuestro conocimiento de él proviene de los diálogos de Platón, las obras de Jenofonte y una comedia de Aristófanes, "Las Nubes". Estos testimonios no son compatibles, y las interpretaciones de los mismos varían mucho.

PLATÓN (427-347 a. C.) era miembro de una de las principales familias de Atenas y estuvo destinado a convertirse en político. Pero cayó bajo el hechizo de Sócrates y se sintió profundamente afectado por su ejecución. Abandonó la política práctica para llevar a cabo a su manera la misión reformadora de Sócrates. Alrededor de 385 fundó la Academia, en Atenas, para dar una educación superior a los jóvenes que serían los futuros gobernantes o líderes de las ciudades griegas. En la vejez, emprendió de mala gana la tarea de educar al joven e ignorante gobernante de Siracusa, Dionisio II, para ponerlo en

condiciones de ser el líder de los griegos de Sicilia; pero, como había temido, tuvo un fracaso total.

Hay un gran número de diálogos que se le atribuyen, así como algunas cartas. La mayoría de unos y otras son genuinos.



A MEDIADOS del siglo V a. C., bajo el gobierno de Pericles, los atenienses llegaron a la cúspide de su gloria. Hombres eminentes de todas las partes de Grecia acudían a visitar su ciudad. Entre ellos, había muchos intelectuales, incluyendo a filósofos como Anaxágoras y a sofistas, hombres que, por una paga, tomaban discípulos y les enseñaban una variedad de temas de reciente desarrollo. Se consideraba que la mayoría de estos temas, especialmente la retórica o arte de hablar en público, era útil para lograr el poder político o para ganar pleitos en los tribunales de justicia. Mucho de lo que enseñaban los sofistas era correcto y valioso, pero también había mucho de meretricio en sus enseñanzas, por lo cual los sofistas provocaron la hostilidad, no sólo de los atenienses más conservadores, sino también de Sócrates y, después de él, su seguidor, Platón.

Los sofistas tuvieron importancia histórica porque demostraron claramente a los pensadores, de una manera aun más vívida que Parménides y Zenón, lo que se puede y lo que no se puede hacer con las palabras y los argumentos. Muchos de ellos se dedicaron al arte de las estratagemas verbales destinadas a hacer prevalecer sus opiniones a toda costa. Su estilo queda bien de manifiesto a través de una historia que se contaba del sofista Protágoras. Hizo juicio a un discípulo por la falta de pago de sus honorarios, alegando que el discípulo había prometido pagarle si ganaba su primer juicio. Si el tribunal fallaba en favor de Protágoras, el discípulo debía pagar; si el discípulo ganaba el juicio, por los términos del acuerdo, también debía pagar. (Una persona inteligente no dejará de observar que el discípulo también

podía invertir el argumento y sostener que estaba exento de la obligación si perdía el juicio.) En general, Protágoras tenía buena reputación, pero muchos sofistas sólo enseñaban paradojas y argucias, y su actividad tendía a dar mala reputación a todo el proceso de razonar por argumentación lógica. Parecía que, por tal medio, podía demostrarse cualquier cosa. La virtud de Sócrates y de Platón consistió en que conservaron la fe en los poderes del razonamiento e iniciaron el estudio del inmenso problema referente a las formas de argumentación que son válidas y las que no lo son. Sin embargo, sería un error suponer que consideraron la lógica como un tema de estudio separado; en los diálogos de Platón, los problemas lógicos se mezclan con los éticos, los políticos y los metafísicos, de modo que los avances se realizan en muchos frentes al mismo tiempo.

SÓCRATES: LA BÚSQUEDA DE DEFINICIONES

Es imposible distinguir de manera precisa las contribuciones de Sócrates de las de Platón. Es probable que los primeros diálogos de Platón trasmitan una impresión fiel de los métodos de Sócrates y de los temas sobre los que discutía, aunque no es probable que los diálogos mismos sean transcripciones de conversaciones reales. Podemos concluir de ellos que Sócrates abrigaba la creencia de que el conocimiento es la clave de la virtud y la felicidad, y de que se lo podía obtener por medio de la búsqueda de definiciones. La definición correcta de una palabra daría la explicación exacta de la esencia del objeto al que se refiere. Así, Sócrates preguntaba a sus compañeros qué es realmente la justicia, el valor o la belleza, y trataba, raramente con éxito, de llevarlos a una definición adecuada. Si podía llegar a ésta, su conducta, creía Sócrates, mejoraría a la luz del conocimiento obtenido.

Sócrates no daba reglas formales para las definiciones; más bien, sometía a prueba las definiciones sugeridas de

maneras diversas. Por ejemplo, no hubiera aceptado como definición de justicia una lista de acciones justas. Suponía que, si todos los miembros de la lista eran llamados "justos", debe haber algo que tengan en común, aparte del nombre, y era esto lo que había que definir. Además, no hubiera aceptado como definición una frase que contuviera, explícita o tácitamente, la palabra que se quiere definir. Ilustra esto su crítica [1] de la definición de Teeteto del conocimiento, según la cual éste es geometría, el oficio del zapatero y la carpintería. De acuerdo con Sócrates, tal definición es inaceptable porque es una mera lista y porque el oficio del zapatero puede ser definido como "el conocimiento de cómo hacer zapatos". Otras sugerencias tampoco sirven porque son vagas o ambiguas o porque es fácil demostrar que son demasiado estrechas o demasiado amplias.

Si una sugerencia no era rechazada por ninguna de estas razones, entonces se la sometía a prueba mediante el razonamiento. Sócrates tomaba la definición como una de las premisas de un razonamiento, a la par que llegaba a un acuerdo con su interlocutor, explícitamente a veces y tácitamente muchas otras acerca de las premisas restantes. Luego efectuaba deducciones a partir de este conjunto de premisas, y el resultado podía ser insatisfactorio porque se llegara a una contradicción o porque se llegara a una conclusión que entraba en conflicto con hechos obvios. En cualquiera de ambos casos, se infería que había algo erróneo en las premisas. Y lo erróneo debía estar en la definición misma, ya que se había llegado a un acuerdo acerca de las premisas restantes; por lo tanto, era menester rechazar la definición.

He aquí un ejemplo sumamente abreviado. En el *Gorgias* [2], Sócrates examina la opinión de Calicles según la cual "bueno" significa "agradable". Ante todo, Sócrates induce a Calicles a admitir que un hombre no puede

[1] *Teeteto*, 146 *c-d*.
[2] 495 *e*-499 *b*.

sentirse bien y mal con respecto a la misma cosa al mismo tiempo y a admitir también que puede sentir placer y dolor al mismo tiempo, como un hombre sediento en el momento en que comienza a beber. Pero si "bueno" y "agradable" fueran lo mismo, no sería posible que ambas afirmaciones admitidas sean verdaderas. Calicles también identifica a los buenos con los valientes y a los malos con los cobardes, y dice que los buenos lo son en virtud de estar llenos de cosas buenas, mientras que los malos lo son por estar llenos de cosas malas. De este modo, cabría esperar que los buenos sólo experimentaran placer, que es lo bueno, y los malos sólo experimentaran dolor, que es lo malo. Sin embargo, vemos que los valientes —que según Calicles son los buenos— y los cobardes —que son los malos— parecen experimentar placer y dolor en una medida aproximadamente igual. Las consecuencias de la definición propuesta, pues, entran claramente en conflicto con los hechos, por lo que no es posible aceptar la definición.

Sócrates no discutía la naturaleza de una definición como tal, pero es evidente que lo que buscaba son las definiciones denominadas "reales". Una definición puede tener diversos propósitos. Una persona puede enunciar el sentido en el cual se propone usar una palabra, él mismo, o recomendar a otros su uso con determinado sentido: o, también, puede tratar, como lo hace un diccionario, de mostrar cómo se usa, de hecho, la palabra en el habla y la escritura. En cualquiera de estos casos está dando una definición *nominal*: indica cómo se usa una palabra o cómo debe ser usada en su opinión; no alude, como no sea indirectamente, al objeto al cual se refiere la palabra. Este procedimiento es muy poco útil para el conocimiento, excepto en filología. Las definiciones sólo pueden suministrarnos de manera directa un conocimiento y ser verdaderas o falsas, si enuncian algo acerca del objeto y no simplemente acerca de la palabra. Sócrates daba por supuesto que es posible lograr esto y que, por

ejemplo, cuando preguntaba qué es la virtud, la respuesta correcta definía el objeto "virtud".

Hay varias cosas implicadas aquí.

1. Sócrates supone que, cuando una persona usa una palabra, lo hace porque reconoce o tiene *in mente* la presencia de la cosas, cualidad o lo que fuere a la cual representa la palabra. Pero al mismo tiempo supone que esa persona no sabe plenamente qué es dicha cosa hasta que no se le ha suministrado una adecuada definición de ella.

2. Sócrates parece tener dos ideas diferentes acerca de lo que puede lograr una definición. A veces parece contentarse con que indique una característica distintiva, es decir, algún aspecto por el cual podamos reconocer con certidumbre la presencia de la cosa definida. Así, en el *Menón*[3] define figura como "lo único entre todas las cosas que acompaña invariablemente al color". Pero a veces quiere algo más. Busca una enunciación de lo que en la terminología posterior se denominaría la esencia de la cosa. Por "esencia" parece entenderse algo que es peculiarmente fundamental de la cosa, enunciado de tal modo que suministre en forma resumida información suficiente como para provocar la sensación de que ahora, finalmente, realmente sabemos qué es. Una vez que disponemos de esta información, no sólo podemos reconocer siempre la presencia de la cosa definida, sino que también podemos deducir de la definición mucha información acerca de ella.

Una buena parte de todo esto es equivocado. Para indicar lo que vamos a definir debemos comenzar con una palabra, y las palabras, particularmente las palabras abstractas, por lo general son vagas y es posible aplicarlas a una serie de casos que tienen poco en común. El

[3] 75 *b*.

mismo Sócrates reconocía este hecho en la práctica. Por ejemplo, cuando dice en el *Laques*[4] que es un error denominar "valor" a la persistencia desatinada, aunque al principio esto había parecido correcto. Pero, con todo, Sócrates tenía la sensación de que mediante algún tipo de visión superior podemos llegar a discernir el significado "real" de la palabra a partir de la confusión de los usos subordinados. La creencia en este significado "real" es sumamente persistente, pero no parece tener ninguna justificación. Las palabras tienen los significados que tienen sólo porque las personas las usan como lo hacen, y no podemos ir más allá del uso real o propuesto.

A pesar de esto, la búsqueda socrática de definiciones no era totalmente errónea e inútil. El hallazgo de una definición adecuada evidentemente puede ayudar a comprender los hechos, y no ser solamente la dilucidación del uso verbal. Podemos expresar esto de otra manera, diciendo que algunas definiciones nominales son mejores que otras, simplemente porque se adaptan mejor a nuestra necesidad de usar palabras al hablar y pensar acerca del mundo. Una buena definición nos ayuda a organizar nuestros pensamientos de una manera útil. Un análisis de un complejo en sus partes —por ejemplo, la definición de "greda" como "una tierra arcillosa, arenosa y con materias animales y vegetales"— puede ser muy aclarador, como puede serlo una definición biológica que ubique una planta o un animal en un sistema conocido de géneros y especies. Pero estos ejemplos se refieren a casos en los que podemos tener una comprensión bastante precisa de la aplicación de los términos; después de un poco de experiencia, podemos reconocer una mofeta o una mancha de greda al verlas. El problema de Sócrates era más difícil porque se refería a términos abstractos, cuya aplicación no es tan clara, y su error provenía de creer que deben tener, al fin de cuentas, una aplicación única y clara. Pero la diferencia entre "greda" y "justicia" sigue

[4] 192 *d*.

siendo de grado y no de especie: por una parte, no en todos los casos en los que vemos una mancha terrosa podemos decir definidamente si es o no greda; y por la otra, hay algunas acciones que no vacilamos en calificar de "justas" o "injustas", aun cuando podamos no estar seguros de muchas otras. Adoptando este punto de partida, podemos efectuar un examen fructífero; y aunque rechacemos todas las definiciones propuestas, ellas nos pueden ayudar a aclarar nuestras ideas. Los métodos de Sócrates, en la medida en que permitían lograr esto, eran sumamente valiosos. Un excelente ejemplo de este tipo de enfoque se encontrará más adelante en el *Teeteto* de Platón.

LAS OBRAS DE PLATÓN

Para comprender cómo continuó Platón la labor de Sócrates debemos conocer claramente la cronología de sus escritos. Pocos de los diálogos pueden ser fechados de manera directa, pero el estudio de la evolución de su estilo y su lenguaje ha permitido a los eruditos llegar a un acuerdo básico en lo que respecta a un sistema relativo de cronología, y el orden logrado de este modo brinda una imagen coherente del desarrollo filosófico de Platón. Se ha sugerido el siguiente agrupamiento aproximado:

1. *Laques, Cármides, Lisis, Critón, Eutifrón, Apología.*
2. *Protágoras, Gorgias, Menón.*
3. *Simposio* y *Fedón.*
4. *República* y *Fedro.*
5. *Teeteto* (alrededor de 367), *Parménides, Timeo.*
6. *El sofista* y *El político.*
7. *Filebo* y *Las leyes.*

La posición del *Cratilo* es incierta. Las *Cartas*, la mayoría de las cuales son consideradas auténticas en la ac-

tualidad, pertenecen al período posterior a 360. Los primeros diálogos fueron escritos, quizá, poco después de la muerte de Sócrates en 399, y el último de los diálogos, las *Leyes*, quedó inconcluso al morir Platón en 347. Los títulos derivan en su mayor parte de los nombres de quienes intervienen en los diálogos.

En la mayoría de las obras, Sócrates es el principal interlocutor, pero otros personajes expresan muchos puntos de vista, y casi todos esos personajes llevan los nombres y, probablemente, son retratos de contemporáneos de Sócrates. En general, tales personajes utilizan argumentos que habrían satisfecho a los interlocutores, pero a veces debemos prestar mucha atención al tono general de un pasaje para discernir si el mismo Platón tomaba los argumentos en serio. No todo lo que dice Sócrates lo dice en serio; a veces parece utilizar deliberadamente tretas evidentes, y a veces hace una serie de enfoques tentativos de un problema. Por otra parte, a menudo es razonable suponer que el principal interlocutor de los diálogos posteriores, sea Sócrates o quien fuere, expone las opiniones de Platón.

La exposición de la filosofía de Platón se complica por otras dos razones. Dice muchas veces que la palabra escrita no puede trasmitir de manera adecuada la enseñanza filosófica; por lo tanto, debemos considerar los diálogos como obras de divulgación en las cuales se omiten o se simplifican muchas cosas. Sus opiniones sólo eran expresadas de manera completa en la enseñanza oral impartida en la Academia, y de esta enseñanza es muy poco lo que sabemos. Los intentos de reconstruirla difieren considerablemente y hasta se ha negado que haya *habido* tal enseñanza. Pero esta dificultad tiene importancia secundaria, porque los diálogos mismos presentan un profundo valor filosófico.

La otra dificultad es que, en muchos diálogos, Platón introduce pasajes pintorescos que, por lo general, se denominan "mitos", en los cuales parece tratar de expresar pensamientos que no puede formular de una ma-

nera más directa. La interpretación de ellos no es fácil, pero no se los puede ignorar. Para resumir, los diálogos están muy lejos de ser libros de texto, y la exposición de la filosofía platónica exige la interpretación y la reunión de pasajes de obras muy diferentes.

Es conveniente dividir este estudio en dos partes. En la primera, que abarca los diálogos escritos anteriores a la *República*, inclusive, veremos a Platón elaborando una teoría o grupo de teorías interrelacionadas. Después de la *República*, y quizá como resultado de discusiones sostenidas en la Academia, Platón escribió una serie de diálogos "críticos" que tienen un carácter mucho más técnico y menos teatral que sus obras anteriores. Estudiaremos a la mayoría de ellos por separado.

LA PRIMERA FILOSOFÍA DE PLATÓN

LA PRIMERA TEORÍA DE LAS FORMAS

Una idea central de la filosofía de Platón es que el mundo ordinario que conocemos a través de nuestros cinco sentidos no puede ser totalmente real. Tenía la sensación —como habían demostrado Heráclito y Parménides, cada uno a su manera— de que es un mundo inestable e imperfecto, sujeto a cambio y decadencia. El conocimiento, en cambio, por poseer la certeza y no estar sujeto a error, debe ser conocimiento de algo estable y perfecto, pensaba Platón. Por ende, a menos que creamos que el conocimiento es totalmente inalcanzable, debe haber un mundo de objetos estables y perfectos detrás de los objetos huidizos de los sentidos. Y la tarea final del filósofo es explorar este mundo. Muchos aspectos del pensamiento de Platón se vinculan con esta investigación.

El primer aspecto deriva de Sócrates y de su interés por las definiciones. En sus primeros diálogos, Platón probablemente siguió a Sócrates muy de cerca: estos diálogos se refieren principalmente a cuestiones éticas ta-

les como "¿Qué es el coraje?" Pero el método utilizado, al estar centrado en la búsqueda de definiciones, condujo a Platón a otros campos. Nunca se pone en duda, en esos diálogos, que haya realmente algo —justicia, valor o virtud— que estamos tratando de definir y que sólo nuestra incapacidad nos impide alcanzar nuestro objetivo. No se necesitaba mucho para que Platón se interesara por el problema del conocimiento y sus objetos por sí mismo. La línea de pensamiento de Sócrates podía ser extendida fácilmente más allá de la esfera de la ética, Podemos buscar una definición de cualquier cosa que mencionemos. Siempre que una palabra se aplica a una serie de cosas o situaciones diferentes, como cuando decimos que Penélope y Helena son ambas mujeres, o que este lápiz es igual a aquél y este bastón igual a este otro, podemos suponer que estas cosas o situaciones tienen algo en común y que es esto lo que queremos definir cuando definimos "mujer" o "igual".

Pero la extensión de la búsqueda de definiciones no era el límite del pensamiento de Platón. No sólo quería abordar cuestiones del tipo "¿qué es X?", a las que se puede responder con una definición de X, sino también interrogantes de la forma "¿por qué es este X lo que es?", cuando "este X" se refiere a un objeto o acción particular, por ejemplo, "¿por qué es bella esta bella estatua?" Quizás este tipo de pregunta parezca extraño, pero está de acuerdo con la tendencia general de la filosofía griega. La pregunta "¿por qué lo que es es lo que es?" estaba en la mente de la mayoría de los primeros filósofos, los físicos, y Platón planteaba el mismo tipo de pregunta; pero él buscaba un nuevo tipo de respuesta, cosa de la que era plenamente consciente. En el *Fedón*[5], hace contraponer a Sócrates dos tipos de explicación causal, la física o explicación mecánica, que fue todo lo que hasta Anaxágoras había logrado, y una explicación en términos de finalidad, que era la que buscaba Sócra-

[5] 95 *b*-99 *c*.

tes. Anaxágoras y los filósofos como él querían reducir toda causación al tipo de ésta que se presenta, por ejemplo, cuando una bola de billar choca con otra. Sócrates, en cambio, consideraba que la única forma satisfactoria de causación es la actividad del espíritu, en particular, en la situación en la cual un hombre decide alcanzar cierto objetivo *porque es bueno*. Platón, a su vez, ansiaba que todas las explicaciones causales, todas las explicaciones de por qué las cosas son como son, fueran de este tipo, extendiendo la idea de propósito mucho más allá de la esfera de los sucesos mentales humanos.

Así, a la pregunta "¿por qué este X es X?", Platón respondía "este X es X porque participa de Xcidad"; por ejemplo, "esta flor blanca es blanca porque participa de la blancura" o "esta acción justa es justa porque participa de la justicia". De este modo, trataba las palabras como "justicia" y "blancura" como nombres de objetos, pero objetos de un orden diferente del de aquellos a los que se refieren expresiones como "esta flor blanca" o "esta acción justa".

Platón, pues, llega a la conclusión de que existen objetos como la justicia y la blancura. Pero si esto es así, podemos continuar haciendo preguntas y tratando de responderlas, no solamente acerca de la justicia y la blancura, sino también acerca de la clase de objetos a la cual pertenecen. Esta tesis de Platón es conocida, generalmente, como su "teoría de las formas o ideas". Esta "teoría" no se encuentra expuesta de manera completa en ningún pasaje de los diálogos, y en muchos aspectos los diálogos o no dan ninguna información o son incompatibles. Pero es posible reconstruir la teoría en sus aspectos esenciales, sin mucha dificultad. Las formas son universales, pero no solamente universales; son objetos inmutables que existen separadamente de este mundo y más reales que él, son cognoscibles por la mente y no por los sentidos, y fuente de la existencia de las cosas particulares de este mundo. Tal es la teoría en rasgos generales, y tendremos que abordar cada una de sus partes por se-

parado. Pero antes debemos decir algunas palabras acerca de la terminología de Platón. Nunca fue dado a un uso estricto de un vocabulario técnico, sino que tendía a usar cualquier manera de hablar que contribuyera a dar mayor claridad a sus concepciones. Sin embargo, tan pronto como usamos el lenguaje ordinario para hablar de objetos extraordinarios, como tiende a hacerlo un filósofo, las palabras comienzan a adquirir un significado técnico. Además, las palabras que usamos tienden, al mismo tiempo, a conservar una parte, al menos, de su significado común y, de este modo, a influir muy sutilmente en la forma de la teoría que estamos elaborando. Como dice Sellars:

> La creación de la teoría de las ideas se identificaba con la creación del lenguaje de la teoría de las ideas. Las diferencias entre los significados filosóficos y los cotidianos de las palabras, así como la conciencia de estas diferencias, fue el fruto, de lenta maduración, de la argumentación filosófica acerca de las ideas y de una lucha en la que se apelaba a todos los recursos con las perplejidades para cuya solución fueron introducidas [6].

Vale la pena, pues, hacer un examen de la terminología usada por Platón. Ante todo, hablaba de ideas o formas (*ideas* o *eidos*). El significado de estas dos palabras era originalmente algo semejante a "contorno" (*shape*), y en la época de Platón "idea" no tenía referencia alguna a los pensamientos de la mente. En segundo término, al hablar de una forma individual usaba el sustantivo abstracto común —por ejemplo, "justicia" (*dikaiosyne*)— cuando existía, o bien usaba una expresión del tipo "lo *X* mismo" (*auto to...*), donde *X* representa un adjetivo de género neutro, por ejemplo, "lo justo mismo". A veces usa la forma abreviada "lo justo" o "lo sagrado". Siempre confiaba en el contexto para aclarar lo que quería significar.

[6] Wilfrid Sellars: "Vlastos and the 'Third Man' Argument", *The Philosophical Review*, LXIV (195), 423.

La segunda manera de hablar probablemente recibió la influencia de otra línea de pensamiento, que también conducía a una creencia en las formas. Podemos resumir este concepto como el de *la inferioridad de los particulares.* Adoptó una serie de formas diversas.

1. En la geometría, nos familiarizamos con la noción de triángulos y círculos perfectos, y los distinguimos de los diagramas que trazamos en el papel y de las formas triangulares o circulares concretas de algunas mesas, estampillas o mantones. Los diagramas y las mesas sólo son aproximadamente triangulares, y si los medimos cuidadosamente descubriremos sus fallas. Pero los triángulos a los que se refieren nuestros teoremas son necesariamente perfectos. Si existen, pues, deben ser muy diferentes de las cosas que vemos y tocamos. Y a Platón le habría parecido absurdo sugerir, como lo hicieron filósofos posteriores, que las cosas acerca de las cuales podemos razonar con tanta claridad y certeza no existan.

2. Los particulares pueden ser imperfectos en otros aspectos también. Hasta la mujer o la estatua más hermosa no carece de fallas y podemos concebir una más hermosa aún. Platón creía que podemos concebir la belleza absoluta, pero ésta tampoco existe en el mundo de los sentidos.

3. Finalmente, se presenta el hecho desconcertante de que los particulares pueden ser los sujetos de predicados contrarios. Pedro, por ejemplo, puede ser alto cuando se lo compara con José, pero bajo al lado de Juan. Sin embargo, se trata siempre del mismo hombre, Pedro. Pero si podemos decir dos cosas contrarias del mismo hombre y al mismo tiempo, parece como si fuera de alguna manera imperfecto y no totalmente real. Lo que es verdaderamente alto nunca podría ser bajo en ningún sentido.

Mediante argumentos como éstos, Platón se vio inducido a suponer que, de alguna manera y en alguna parte, existían esos objetos perfectos que las cosas conocidas por nosotros se esfuerzan vanamente por emular. También por este camino llegaba a las formas.

En el *Menón*[7] se ilustra de la manera más sorprendente una última línea de pensamiento. Sócrates interroga a un joven esclavo ignorante acerca de un problema geométrico, trazando un diagrama para que el esclavo lo comprenda. Mediante la formulación de preguntas adecuadas, conduce al muchacho a la respuesta correcta sin sugerírsela en modo alguno. Así, demuestra que el joven posee un conocimiento de la geometría del cual no tenía conciencia. Nunca se le había enseñado geometría; por lo tanto, sugiere Platón, debe de haber adquirido ese conocimiento antes de nacer. Sócrates saca la conclusión de que los hombres existen antes de nacer y que, en ese período, poseen un pleno conocimiento que pierden cuando nacen y que luego sólo pueden recordar dificultosamente. Este conocimiento es el de las formas, y su posesión explica nuestra capacidad, en circunstancias favorables, para resolver problemas matemáticos sin que se nos haya enseñado a hacerlo, como también nuestra capacidad para comprender expresiones como "línea perfectamente recta" y "belleza perfecta", aunque nunca hayamos encontrado ejemplos de ellas en este mundo. Pero al ver ejemplos imperfectos, recordamos los originales perfectos.

Lo anterior es un esbozo de cómo llegó Platón a la teoría de las formas. Una vez que la adoptó, Platón dedicó su vida a elaborar sus consecuencias en todos los campos: político, moral, religioso, educacional, artístico y científico. Sostenía que debemos considerar el mundo que conocemos a través de nuestros sentidos como un mundo de cambio e imperfección, que refleja oscuramente las formas eternas, perfectas e inmutables, únicos

7 82 *b*-86 *d*.

objetos verdaderos del conocimiento. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo: su cuerpo pertenece a este mundo, pero su alma tiene afinidad con las formas y es probable que también sea eterna, que haya existido antes del nacimiento y que exista después de la muerte.

Hay muchas lagunas y dificultades en esta teoría, así como en los argumentos en los cuales se basa. El mismo Platón, en un período posterior de su vida, vio y consideró, al menos parcialmente, muchas de ellas, pero pospondremos la crítica de las mismas hasta que examinemos los diálogos atinentes a la teoría. Con todo, haremos aquí algunas observaciones.

El más débil de los argumentos basados en la imperfección de los particulares es el último. El ejemplo dado, el del hombre que puede ser al mismo tiempo alto y bajo, ignora una distinción importante: la que puede establecerse entre los términos predicativos simples y los términos relacionales. Las palabras como "alto". "bajo", "pesado" y "liviano" no tienen significados absolutos, sino que suponen siempre una referencia a un patrón de comparación. Un hombre es alto en comparación con otro hombre o con la altura media de todos los hombres. Sin tal referencia el término carece de significado. Esto implica que nada puede ser al mismo tiempo alto y bajo o pesado y liviano. Un objeto sólo puede tener alguna de esas características en relación a cosas diferentes y no hay ninguna base para afirmar que Pedro, por ejemplo, es al mismo tiempo alto y bajo en un sentido absoluto y que puede ser, por ende, el sujeto de predicados genuinamente contrarios y no totalmente reales.

Los otros dos argumentos, el de la perfección geométrica y el de la belleza absoluta, son más sutiles. Pero es menester probar dos cosas de manera total antes de poder concluir que existe algo semejante a las formas de Platón. Debemos demostrar que todos los particulares, de cualquier tipo, que conocemos están exentos

de perfección y que el conocimiento de la perfección que según Platón poseemos sólo puede derivar de las formas.

Puede ser que ningún objeto material sea perfectamente circular o tenga bordes absolutamente rectos y que si examinamos uno de tales objetos cuidadosamente, por ejemplo, con un microscopio, hallaríamos pequeñas irregularidades en sus contornos. Pero esto no tiene nada que ver con el hecho de que muchos bordes parezcan rectos o, para decirlo de otra manera, de que su apariencia para mí sea la de un objeto de lados rectos. Y si esto es así, ello basta para brindarme la idea de la rectitud sin ir más allá de los datos de mis sentidos. Y aun cuando esto no fuera así, yo podría llegar a la idea de rectitud comparando cosas más o menos curvas para alcanzar la noción de algo que no es en modo alguno curvo, es decir, que es perfectamente recto. La idea de la belleza perfecta, sin embargo, es más compleja. Podemos decir, nuevamente, que sabemos distinguir una cosa más hermosa que otra y, de este modo, formarnos la idea de algo tan hermoso que nada puede serlo más que él. Pero esto no significa que tengamos una idea intuitiva de la belleza absoluta o una imagen mental del aspecto que tendría una cosa absolutamente hermosa; sólo significa que podemos comprender la expresión "algo tan hermoso que nada puede serlo más que él". Si esto es todo lo que hay en la cuestión, entonces, tampoco necesitamos recurrir a las formas.

Al parecer, pues, los argumentos derivados de la inferioridad de los particulares no logran demostrar la existencia de las formas. Podemos someter a un examen similar el caso del conocimiento geométrico del joven esclavo. Indudablemente, es cierto que hay personas dotadas, capaces de resolver problemas matemáticos de esta manera, pero de esto no se desprende la conclusión de Platón. La matemática es una forma de conocimiento independiente de la experiencia, como no lo es la historia ni la botánica, por ejemplo. Pero, por esta

misma razón, no es necesario postular una experiencia prenatal para explicarse que el esclavo la adquiera. Todo lo que se necesita es comprender los significados de los términos que se utilizan, como "línea recta", "triángulo" o las palabras que designan números, junto con ciertas suposiciones acerca de ellos, las cuales, en el caso de la geometría euclidiana, derivan de nuestra experiencia del mundo que nos rodea. Pero siguen siendo suposiciones y nuestra argumentación, en efecto, sólo afirma que si son verdaderas, ciertos teoremas que resultan de ellas también lo serán. Si se construye formalmente un sistema geométrico, algunas de estas suposiciones serán tomadas como axiomas, y los términos especiales utilizados serán definidos cuidadosamente. Es claro, pues, que todo lo que necesitamos para un conocimiento de la geometría es la capacidad de comprender estos axiomas y definiciones y la capacidad de extraer conclusiones deductivas. Esta es la capacidad que utilizo cuando tomo los dos enunciados según los cuales Juan es soltero y Juan tiene un cuñado para llegar a la conclusión de que Juan tiene una hermana casada. El argumento de Platón sólo demuestra que los hombres tienen este tipo de capacidad de razonamiento, no que hayan existido antes de nacer.

Es difícil saber si Platón se percataba de que su ejemplo era muy peculiar y de que no es fácil encontrar casos similares. Si el joven hubiera demostrado poseer conocimiento de hechos de la historia griega sucedidos antes de su nacimiento y de los que nunca hubiera oído hablar, o si hubiera revelado un conocimiento médico que no se le había enseñado, la cuestión sería muy diferente. El primer caso sugeriría que había vivido en Grecia en una época anterior y sería un elemento de juicio en favor del tipo de reencarnación sugerida por Pitágoras; el segundo caso probablemente estaría más cerca de lo que buscaba Platón: indicios de algún tipo de conocimiento científico de principios, no de sucesos, que podrían ser derivados de un conocimiento de las formas. Pero no

se sabe que existan casos semejantes, por lo que habría sido inconvincente usarlos como ejemplos.

Las críticas anteriores también revelan que a Platón le preocupaban varias cuestiones de gran importancia filosófica; y aunque el enfoque que hace de ellas es insatisfactorio, al menos indicó dónde residían los problemas.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA

Hasta ahora nos hemos ocupado principalmente de las pruebas acerca de la existencia de las formas, pero ahora debemos pasar a examinar la concepción de Platón relativa a la forma cómo se las llega a conocer y su enfoque general de la naturaleza del conocimiento y la creencia. Es una tarea sumamente complicada, porque Platón no sólo trató de hacer justicia a su propio punto de vista teórico, sino también a las concepciones afincadas en la manera de utilizar esos términos por el sentido común. Como resultado de ello, en distintos pasajes se destacan aspectos diferentes del problema, y es difícil ensamblarlos de un modo satisfactorio. Pero en un libro de este tipo, esto tiene poca importancia, pues nos interesa menos realizar una síntesis completa pero equivocada, que analizar los diversos puntos en cuestión.

Platón establece una distinción básica entre dos estados cognoscitivos diferentes que quizá no sea erróneo llamar "conocimiento" y "creencia" (u "opinión"). Lo que conocemos debe ser verdadero, pero lo que creemos puede ser verdadero o falso. En sus primeras obras, Platón prestó poca atención a la creencia falsa, y se concentró, principalmente, en las semejanzas y diferencias entre el conocimiento y la creencia verdadera. En el *Menón* [8], ambos son tratados a la manera del sentido común. Puede decirse que un hombre *conoce* el camino a Larisa si ha viajado por él; también puede tener una

[8] 97 *a*-98 *c*.

opinión correcta acerca de cómo llegar hasta allí, aunque nunca haya ido, si alguien le ha dicho cuál es la ruta adecuada. La semejanza entre los dos hombres es que cada uno de ellos puede comunicar a otro o hallar por sí mismo el camino a Larisa. Pero el conocimiento del hombre que ha estado allí tiene una base más firme y es menos probable que se deforme o se pierda que la creencia del hombre que no ha estado en dicho lugar. En este caso, el conocimiento y la creencia verdadera son considerados por Platón como semejantes en su efectividad inmediata, aunque difieren en sus fundamentos psicológicos. Ambos están vinculados con los mismos tipos de objetos, en este caso, objetos corrientes y cotidianos. Platón sugiere que la creencia puede convertirse en conocimiento "razonando acerca de principios", a los cuales, en el pasaje sobre el joven esclavo y la geometría, identifica con la *anamnēsis*, el recuerdo del conocimiento adquirido antes de nacer.

Este tipo de razonamiento no puede ser aplicado a casos como el relativo al camino a Larisa; pero puede aplicarse a estudios como los de la geometría. Probablemente, Platón tenía *in mente* el hecho de que, en la geometría, como en muchas otras disciplinas escolares, existe una diferencia entre aprender al estilo del loro y aprender con verdadera comprensión. El esclavo, habiendo tenido que razonar por sí mismo, adquirió necesariamente una verdadera comprensión. Todo el método de Sócrates, en verdad, tanto en la esfera moral como en la matemática, conducía a esta finalidad. La mayoría de las personas aprenden los principios morales sin pensar, de sus padres y maestros; y si la enseñanza es correcta, tienen creencias verdaderas acerca de las cuestiones éticas. Pero sólo pensando las cosas por sí mismos, como Sócrates instaba a hacerlo, pueden lograr un verdadero conocimiento.

Hasta ahora no hemos encontrado ninguna dificultad en conexión con la teoría del conocimiento y la creencia de Platón; pero la exposición de ella que se halla en la

República[9] es mucho más profunda y plantea inevitablemente cuestiones espinosas. En esta obra, Platón distingue explícitamente entre creencia (*doxa*) y conocimiento (*epistēmē*), considerándolos tanto como estados diferentes de la mente como teniendo objetos diferentes: conocimiento de las formas invisibles e intangibles, y opinión acerca del mundo de los sentidos. Platón quería significar lo siguiente: el conocimiento y la creencia son facultades distintas, como la vista y el oído son sentidos distintos; por lo tanto, deben tener objetos diferentes. Con la vista percibimos colores y formas, y con el oído sonidos. Análogamente, el conocimiento y la creencia deben tener objetos diferentes. La dificultad reside en que, si bien la vista y el oído están en un mismo nivel y se hallan estrechamente vinculados porque ambos son maneras de captar objetos materiales, el conocimiento y la opinión tienen valor y situación diferentes, y sus objetos, tales como los presenta Platón, son tan diferentes que casi se hallan totalmente desvinculados. De este modo, llegamos a una posición inaceptable, similar a la discutida posteriormente por Platón en el *Parménides*.

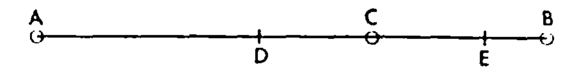
Pero Platón, siempre sensible al sentido común, trató de adoptar sus teorías a lo que obviamente sucedía. Así, aceptó la opinión natural de que el conocimiento y la opinión se hallan íntimamente relacionados, por lo que debió elaborar una teoría muy compleja para justificar cada una de sus tesis. Puede hallarse un vínculo entre las dos facultades estableciendo un vínculo entre sus objetos; y desarrolla este enfoque en la magistral serie de ilustraciones conocidas como "El Sol", "La línea dividida" y "La caverna" de la *República* VI-VII. Al mismo tiempo, sólo se trata de ilustraciones y no de argumentos plenamente lógicos, lo cual indica que Platón no poseía una captación totalmente razonada de la cuestión.

Las ilustraciones están incluidas en un esbozo de la educación que deberá darse a los futuros gobernantes

9 476 *d*-480 *a*.

del estado ideal cuyo esquema traza Platón. El objetivo de esta educación es dar a los estudiantes una cabal comprensión del reino de las formas, comprensión que deberán aplicar a cuestiones prácticas cuando les llegue el turno de gobernar.

Para la comprensión de la epistemología de Platón la más importante de las tres ilustraciones es "La línea dividida".



Tomemos una línea *AB* y dividámosla desigualmente en *C*. Dividamos luego *AC* y *CB* en la misma proporción en los puntos *D* y *E* respectivamente. Tenemos ahora $BC: CA = BE: EC = CD : DA$. Estas proporciones indican las relaciones entre diversas actividades cognoscitivas y también entre los objetos de estas actividades. Como sucede con muchos de los ejemplos de Platón, no podemos ofrecer una interpretación totalmente coherente de todos los detalles, y es improbable que él nos instara a llevar nuestras preguntas demasiado lejos. Las características esenciales de la línea son las siguientes: la sección *BC* representa el mundo de los sentidos y nuestras maneras de percibirlos, mientras que toda la sección *CA* representa el ámbito de las formas y las actividades mentales por las cuales las conocemos. Para comprender la relación entre una sección y otra, debemos considerar las subdivisiones de *BC*, que sirven para ilustrar el resto. Aquí, la parte mayor, *EC*, representa objetos materiales como caballos, camas y árboles, mientras que la parte menor, *BE*, representa copias de éstos en forma de imágenes especulares, sombras, reflejos, etc. Platón hace aquí dos observaciones importantes: 1) Podemos estudiar cómo se relacionan las copias con sus originales, observando que son un poco menos reales que los originales y que su existencia depende de ellos; 2) también pode-

mos comparar el estado de la mente de un hombre que mira un reflejo o una sombra con el estado de otro que mira la cosa real. Hay dos maneras de hacer esto: puede mirar la copia por sí misma, como un pintor puede estudiar los reflejos en una corriente, o puede mirarla *como copia* y tratar de discernir a través de ella algo del original.

La relación entre las copias y sus originales en el mundo sensible es como el mundo sensible en su totalidad, conocido por *doxa* (*BC*), y las formas, conocidas por la razón o el pensamiento (*noēsis*) (*CA*). Los objetos materiales son copias, y copias inferiores, de sus originales. Como en el caso de las sombras y los reflejos, es posible tomarlas como son y no tratar de ir más allá de ellas. Pero el mundo de los sentidos es fluctuante y está lleno de contradicciones, y al reflexionar sobre éstas se comprende que no es posible obtener un conocimiento verdadero de este mundo, por lo cual debe tratarse de conocer las formas de las cuales deriva. La *doxa*, pues, es diferente del conocimiento porque se dirige a objetos diferentes, y éstos son tales que no podemos tener verdadero conocimiento de ellos. Pero hay aún otra conexión entre los dos ámbitos, conexión expresada por la metáfora de la imitación; y si podemos lograr conocimiento de las formas, al mismo tiempo obtendremos una mayor comprensión del mundo de los sentidos.

La *doxa* se nos presenta naturalmente en el curso de la vida cotidiana, por contacto con el mundo que nos rodea. Pero ¿cómo obtenemos el conocimiento? En el pasaje de la Línea Dividida, Platón se concentra en la matemática como si fuera un puente entre los dos mundos. En la geometría, por ejemplo, trazamos toscos diagramas en un papel, pero nuestros razonamientos no se refieren a estas figuras imperfectas, sino a cuadrados, círculos y triángulos perfectos, que no es posible dibujar. De esta manera, pasamos de las apariencias a una realidad que está detrás de ella, a objetos acerca de los cuales es posible el ver-

dadero conocimiento. Pero la matemática no es la forma suprema de conocimiento. En la línea, corresponde a *CD*, la sección inferior de la parte superior. Cuando, por su intermedio, hemos llegado a tomar conciencia del mundo de las formas, podemos pasar a la división superior *DA*, donde, mediante la "dialéctica", estudiamos las formas en sí mismas y por sí mismas. La matemática es inferior porque debe comenzar con hipótesis y extraer conclusiones a partir de ellas; pero las hipótesis mismas no son sometidas a examen. Pero en la dialéctica, ascendemos desde las hipótesis, que son inciertas, hasta algo que no es hipotético y que es un punto de partida seguro e indiscutible para la deducción. Una vez logrado esto, podemos justificar nuestras hipótesis anteriores derivándolas de nuestro punto de partida.

Platón esperaba, pues, que al final de su proceso de enseñanza se alcanzara un objeto de conocimiento que fuera totalmente seguro. Cuál era este objeto podemos discernirlo con mayor detalle a través de los símiles de "El Sol" y "La caverna". En el primero, se nos dice que el sol es en el mundo visible como la forma del bien en el mundo mental. Y así como el sol es la fuente de luz, y por lo tanto de la visión y también de la vida, así también la forma del bien es la fuente del conocimiento y de la existencia de todas las cosas. El pasaje de la Caverna ilustra cómo puede lograrse el progreso educacional. Los prisioneros de una caverna sólo ven sombras arrojadas sobre la pared por un fuego que está detrás de ellos. Cuando se los libera, se los conduce fuera de la caverna y ven las cosas del mundo exterior, con lo cual comprenden la futilidad de su vida anterior. Finalmente, a medida que su vista se hace más firme, logran mirar al sol mismo, que también aquí representa a la forma del bien. El conocimiento de la forma del bien es el punto culminante de la educación de un hombre y le permite comprender cualquier otra cosa; pero, de lo que dice Platón, no podemos discernir cómo el conocimiento de la forma del bien conduce a la comprensión de todo. La

clave más probable se encuentra en el *Fedón*[10], donde Sócrates dice que sólo lo satisface un tipo de explicación, la que demuestra que las cosas son como son porque son lo mejor posible. Si las cosas derivan de la forma del bien, deben ser buenas ellas mismas, y si podemos captar la forma del bien, a través de ella comprenderemos también cualquier otra cosa.

Debemos examinar ahora críticamente varias partes de esta gran síntesis. El significado de la palabra "conocimiento", tanto en griego como en castellano, es muy complejo. En el aspecto objetivo, implica que si conocemos un hecho, éste debe ser verdadero. No podemos conocer lo que no sucede. Pero esto no es todo. También distinguimos, en el aspecto subjetivo, entre conocer, que suponemos una absoluta certidumbre de algo, y estados de menor certidumbre, como creer o pensar que algo es así. Debido a esta dualidad de subjetivo y objetivo, no es posible ofrecer una explicación simple del conocimiento. En verdad, el análisis debe ir aún más allá y señalar que no sólo existen estos dos aspectos, sino que son también totalmente independientes. Muchas cosas son como son sin que nosotros lo sepamos y podemos fácilmente encontrarnos en un estado de completa certidumbre acerca de algo que, de hecho, no es así. La quimera de los filósofos ha sido describir un estado en el cual los dos estados mencionados estén vinculados necesariamente y en el cual, si yo estoy seguro de una cosa, ella deba ser así y no pueda ser de otra manera.

Platón comprendió claramente la dualidad del conocimiento. Consideró el aspecto psicológico en el ejemplo del "Camino a Larisa", destacando que sólo puede decirse de una persona que conoce algo si tiene muy buenas razones para sostener lo que afirma y que el conocimiento es habitualmente más estable que la creencia. Cuando pasa al aspecto objetivo, su éxito quizás es menor: admite que lo que se conoce debe ser verdadero,

[10] 99 *c*.

pero extrae conclusiones incorrectas de esta premisa. Nos ayudará a comprender las distinciones de Platón recordar que, si bien hablamos normalmente de conocer hechos que son expresables en palabras —por ejemplo, saber que está lloviendo o que el pasto es verde— a veces también hablamos de otra forma de conocer que parece ser más directa y adecuarse más al pensamiento de Platón. Se trata del tipo de conocimiento que tenemos en la sensación. Cuando miro un prado, tengo conciencia directa de su verdor. Esto es más que saber *que* es verde. Hay una relación visual directa e indiscutible entre yo y la mancha verde que estoy viendo. Y esta causa de esta relación que yo puedo continuar diciendo que sé que este prado particular es verde. Otro punto que es menester observar es que este tipo de conciencia tiene grados de claridad. Hay una diferencia entre mirar un prado en un día de sol y vislumbrar una escena lejana a través de la niebla. En ambos casos, hay una experiencia visual directa, pero la interpretación de la segunda es incierta, mientras que la de la primera no lo es.

Platón quería hallar algo similar a la captación directa del verdor que pudiera aplicarse a todo el ámbito del conocimiento. Creía que nuestras experiencias mentales, al igual que las visuales, pueden tener grados de claridad y certidumbre, aunque la incertidumbre concerniente a experiencias mentales no se debe, como en el caso de la niebla, a la interposición de un medio obstaculizador, sino al hecho de que los objetos que captamos no tienen plena realidad. El análogo del tipo de incertidumbre implicado en las experiencias mentales no es el hombre o el árbol totalmente reales vistos a través de la niebla, sino la sombra o reflejo que el mismo Platón utiliza como ilustración. El ideal de Platón, por otra parte, es un estado mental lúcido en el cual se conozca el objeto de manera directa. Pero sólo un objeto plenamente real puede ser conocido de esta manera. Así, para Platón, la verdad en el aspecto objetivo y la certidumbre en el subjetivo no son independientes.

Queda en pie la cuestión de si el análisis del conocer que he sugerido (donde los dos aspectos son independientes) es suficiente o si sólo se aplica a una forma de conocimiento, el de objetos materiales conocidos por medio de los sentidos. Indudablemente, muchas personas han creído en alguna forma superior de conocimiento como el que Platón tenía *in mente*, y lo han buscado. Pero aquellos que probablemente sean quienes han tenido más éxito, los místicos, generalmente coinciden en que el conocimiento logrado de tal modo no puede ser expresado en palabras. Se hallan en la situación de un hombre que ve el verdor del pasto, pero no puede decir que es verde; y esto no es en modo alguno lo que buscaba Platón. Éste creía que el conocimiento, una vez alcanzado, es expresable y utilizable, como lo usarían los gobernantes de su estado ideal, en la vida cotidiana. La única limitación que preveía era que no se lo pudiera enseñar como en un libro de texto, sino solamente mediante un estrecho contacto entre maestro y discípulo. Y es esto, simplemente, lo que creemos hoy de la enseñanza universitaria. De hecho, en sus primeras obras, Platón parece haberse preocupado muy poco por la manera de expresar el conocimiento; como veremos, luego prestó considerable atención a los problemas del lenguaje y de las relaciones entre éste y el conocimiento.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La mayoría de los argumentos de Platón en favor de la inmortalidad del alma se encuentran en el *Fedón*, que relata las últimas horas de Sócrates. Pero hay otros argumentos en la *República*, el *Fedro* y las *Leyes*, y los consideraremos a todos en forma conjunta.

Se los puede dividir en dos grupos. En los argumentos pertenecientes al grupo más vasto, se da por supuesta la distinción entre cuerpo y alma, y se concentra la atención en la demostración de que el alma es de tal naturaleza que debe ser imperecedera. Pero en el *Fedón*, en

respuesta a las objeciones de sus amigos, Sócrates examina una teoría rival que convierte al alma en sólo un aspecto del cuerpo. Comenzaremos con éste[11].

La cuestión es planteada por el pitagórico Simias y parece ser de origen médico. Simias sugiere que el alma es al cuerpo como el hecho de estar afinada es a la lira. Si las cuerdas están en cierta relación (de la cual los pitagóricos pueden dar una explicación matemática), la lira está afinada; cuando las cuerdas están rotas no puede haber afinación alguna. Análogamente, lo que llamamos el alma no es más que una cierta relación entre los elementos del cuerpo y no puede sobrevivir a la disolución de éste. Esta tesis es muy semejante a la de que el hombre es una máquina o a la doctrina muy reciente de que hay gran semejanza entre las actividades mentales de los seres humanos y la conducta de los "cerebros mecánicos". En una teoría semejante, lo único que existe es el cuerpo o la máquina. No hay ninguna otra cosa que pueda sobrevivir a su destrucción.

Sócrates responde señalando ciertas diferencias importantes entre un hombre y una lira. La relación entre las notas producidas por las cuerdas de una lira, se hallen o no afinadas, está totalmente determinada por las cuerdas. Esto es, la relación es enteramente pasiva. Pero podría argüirse que el alma no es enteramente pasiva. Por ejemplo, puede oponerse a las exigencias del cuerpo. A veces, cuando un hombre se siente sediento y quiere beber, no lo hace porque puede considerarlo poco atinado. Una interpretación posible de esta situación es que el cuerpo quiere beber, pero el alma dice "no" y lo refrena. Si esto es así, el alma es algo activo y debe ser, en cierta medida, independiente del cuerpo.

Ahora bien, esto no basta para demostrar la tesis de Sócrates. Ciertamente, demuestra que un hombre es más complicado que una lira, en la cual ninguna cuerda puede afectar a cualquier otra cuerda, pero queda en pie la

11 85 *e*-86 *d*.

posibilidad de que una parte del cuerpo pueda oponerse o controlar la acción de otra parte del mismo, sin que intervenga ningún alma. En la actualidad, son comunes las máquinas en las cuales una de las partes controla la conducta de muchas otras partes, aunque éstas conserven sus propios "impulsos". Así, pues. sólo podemos concluir que el cuerpo es, por lo menos, más complicado que una lira.

Los otros argumentos parten de la suposición de que existe algo separado llamado el "alma". El primero de los argumentos recurre nuevamente a la *anamnēsis*, que ya hemos encontrado. Un hombre puede saber geometría sin que se le haya enseñado, es decir, puede tener un conocimiento que no ha adquirido en este mundo. Por lo tanto, debe haber tenido una existencia anterior en la cual logró este conocimiento. Si esto es así, en el estado anterior al nacimiento el alma existía separada del cuerpo, y es razonable sacar la conclusión de que, así como pasamos del sueño a la vigilia y luego nuevamente al sueño, así también podemos existir fuera del cuerpo, luego dentro de él y luego nuevamente fuera de él, en la muerte. Hemos visto, sin embargo, que la prueba de la *anamnēsis* es insatisfactoria, por lo cual no necesitamos examinar el resto de este argumento.

Otros argumentos son que el alma es afín a las formas y, por lo tanto, inmortal, al igual que ellas, y que es la dueña del cuerpo y más divina que él. Y puesto que el cuerpo, cuando se lo embalsama, puede perdurar indefinidamente, el alma debe ser capaz de persistir aún más. No necesitamos detenernos en estos argumentos.

El siguiente argumento es. a primera vista, más importante. Primeramente, debemos admitir una diferencia entre las características accidentales y las esenciales de un objeto; puede perder las primeras sin perder su identidad, pero no sucede lo mismo con las segundas. Así, Sócrates puede dejar de ser bajo y convertirse en alto sin dejar de ser Sócrates, pero el fuego no puede dejar de

calentar ni el número tres dejar de ser impar sin cesar de ser fuego y tres, respectivamente.

¿Cuáles son las características esenciales del alma? El alma es esencialmente *viva*, de modo que cuando está presente en un cuerpo, está presente la vida. Y si la vida es una característica necesaria del alma, ésta no puede admitir la presencia de la muerte si debe seguir siendo alma. Ahora bien, hay otras entidades que no pueden admitir la muerte, como Dios y la forma de la vida, que son, efectivamente, indestructibles. Es probable, pues, que también el alma sea indestructible y vaya a otra parte en buena condición cuando al cuerpo le llega la muerte.

Presentado de esta manera, el argumento de Platón debe parecer carente de plausibilidad, y es justo añadir que lo hemos despojado de muchos accesorios y hemos eludido el intento de Platón de expresarlo en la terminología de las formas. Pero el esquema del mismo es el que hemos dado, y sus inconvenientes quedan de manifiesto.

El punto más interesante de esta cuestión es la discusión acerca de las características esenciales. La idea de que algunas características son esenciales y otras accidentales es plausible y tiene una larga historia. Pero, al igual que la idea de definición real, con la cual se halla vinculada, se hace menos plausible si la examinamos más minuciosamente. Si hubiera definiciones reales, podríamos decir que una característica esencial es la que forma parte de una definición o puede ser deducida de ella mediante métodos aceptados. Pero hemos visto que, de hecho, las definiciones son en cierta medida arbitrarias, y que no podemos hallar una única definición real para cada objeto. Por consiguiente, según una definición, la característica *A* sería esencial y, según otra, lo sería la característica *B*.

Por otra parte, a veces podemos considerar una característica como esencial en razón de su importancia causal. Por ejemplo, no se puede eliminar el calor que desprende un fuego sin eliminar el fuego mismo; por esta

razón, al igual que Platón, podemos considerar el calor como esencial para la existencia del fuego. Pero es posible concebir un fuego que sea brillante y destructivo, aunque no provoque la sensación de calor. Quizás estemos dispuestos a considerarlo fuego, de todos modos, en cuyo caso el calor no sería una característica esencial. Las características que, de hecho, están vinculadas causalmente de esta manera sólo pueden ser descubiertas por la experiencia, y aún ésta a menudo puede equivocarse. Así, nunca podemos estar seguros de que una característica determinada es esencial, ni siquiera en este sentido. En el mejor de los casos, pues, el argumento de Platón contiene dos nexos que no pueden ser más que probables: la idea de que la vida es esencial para el alma y la prueba inductiva de que muchas cosas para las cuales la vida es esencial son indestructibles.

La cuestión es retomada en el *Fedro* con un argumento desarrollado posteriormente en las *Leyes*[12]. Tal argumento parte de la realidad del movimiento y lo divide en dos clases: el movimiento trasmitido, como el de una pelota que ha sido arrojada, y el espontáneo, que se origina en la cosa misma que se mueve. Todo movimiento trasmitido debe provenir de un movimiento espontáneo; y la única fuente de movimiento espontáneo que conocemos es el alma. En realidad, cuando decimos que algo se mueve por sí mismo, decimos que tiene un alma. Esto equivale a afirmar que el alma, esencialmente es tal que se mueve a sí misma. Platón deduce de esto que el movimiento del alma no puede cesar y, por lo tanto, ella debe ser inmortal. El argumento detallado es interesante, aunque no podamos aceptarlo: aquello que es la fuente de su propio movimiento no puede haber recibido su impulso original de ninguna otra fuente y, por lo tanto, debe ser increado, y lo que es increado también es eterno. Nuevamente, a menos que cese todo movimiento, cambio y generación en el universo, la que origina el movimiento,

12 *Fedro*, 245 c-246 *a*; *Leyes*, 893 *b*-896 *d*.

el alma, debe estar en movimiento infinito y, por ende, debe ser inmortal.

La suposición fundamental que hace aquí Platón es la de que nada nuevo puede surgir en un punto del tiempo; y el corolario es que nada puede dejar totalmente de ser en un punto del tiempo, por mucho movimiento y cambio que haya. Muchos filósofos han creído que estas suposiciones son absolutamente verdaderas o las han dado por supuestas en sus argumentaciones. Sin embargo, es concebible que no sean verdaderas; es decir, no son verdades lógicas y difícilmente se las pueda probar en el plano empírico. Debemos llegar a la conclusión de que Platón no logra demostrar su tesis.

LA FILOSOFÍA POSTERIOR DE PLATÓN

LA SEGUNDA TEORÍA DE LAS FORMAS

Hay muchas cuestiones acerca de la primera teoría de las formas a las que no es fácil dar respuesta. Es probable que después de la fundación de la Academia, los colegas y discípulos de Platón comenzaran a plantearlas y a obligar a Platón a enfrentarlas. No podemos dar aquí una descripción detallada de estas críticas, pues los testimonios son sumamente fragmentarios. Pero podemos hacernos una idea de ellas a través de los intentos de Platón por contestarlas.

En el *Parménides*, escrito probablemente cuando Platón había pasado los sesenta años, Sócrates, aún muy joven, se encuentra con el venerable Parménides y le expone la teoría de las formas como una manera de superar las dificultades de lo uno y lo múltiple. Parménides lo reduce a la desesperación con una serie de preguntas dificilísimas, pero le sugiere que, con una mayor experiencia de la lógica y el razonamiento, Sócrates quizá llegue a dar fundamento a su posición.

Las dificultades son las siguientes:

A. *¿Hay formas de todo?* Hemos visto que las cadenas de razonamientos que conducían a la teoría de las formas eran diversas y era difícil darles cohesión. Por otra parte, las formas se basan en la semejanza: cuando dos cosas son semejantes, decimos que tienen una forma común. Podemos concluir, pues, que hay tantas formas como nombres comunes o palabras de clase, como "hombres", "verde" e "igual". En estos casos, las formas tienen las mismas funciones que los "universales" de la filosofía posterior. Pero, para Platón, las formas son también seres perfectos a los que las cosas de este mundo tratan de imitar, aunque constantemente fracasen en su intento. Esto se aplica igualmente a conceptos éticos como los de justicia y valor, a conceptos matemáticos como el de igualdad y a algunos otros como el de belleza. Pero esto comienza a parecer extraño en los casos en los que la imperfección de los particulares no se destaca tan claramente. Parménides toma cuatro clase de objetos y pregunta si hay formas para cada uno de ellos. Con respecto a los de la primera clase —semejanza, unidad y pluralidad—, Sócrates está absolutamente seguro, como también lo está con respecto a los de la segunda: justicia, belleza y bondad. Pero sus dudas comienzan con el grupo siguiente —hombre, fuego y agua— y finalmente llega a la conclusión de que no puede admitir que haya formas de cosas como el barro, el cabello y la suciedad. No se explican las razones de sus dudas, pero quizá se debieron a la oscura sensación de que los hombres y las llamas individuales son todos igualmente hombres y fuego, como leemos en el *Fedón* [13] que todas las almas son igualmente almas. Por ende, no hay ninguna escala de perfección de la cual la forma sea el punto culminante. De igual modo, parece ridículo contemplar el cabello o el barro perfecto. Así, descubrimos una grieta en la forma como universal y la forma como ideal.

[13] 93 *d*.

B. *¿Cómo se relacionan las formas y los particulares?* Hasta ahora Platón se ha contentado con utilizar expresiones metafóricas, como "imitar" y "participar", para referirse a esta relación. Pero comprende que es necesario dar una explicación más detallada de ella. Si las formas existen separadas de los particulares y son, sin embargo, de alguna manera la fuente del ser de los particulares, ¿cómo se conectan unas y otros? En este diálogo, se le da una interpretación particularmente tosca —que quizá haya sido defendida realmente en la Academia por el astrónomo Eudoxo— a la palabra "participar": si cada particular contiene una parte de la forma, la forma estará dividida en partes y ya no será una unidad; además, en algunos casos, las partes no cumplirán adecuadamente su papel. Por ejemplo, si cada cosa real contiene una porción de igualdad menor que la igualdad real, no será, en virtud de esta porción, igual a otra cosa (sino, más bien, menos que igual). Este argumento puede parecer absurdo y muy alejado del verdadero significado de las teorías de las formas, pero es valioso porque pone de manifiesto que la terminología filosófica no debe darse por supuesta. Debe entenderse claramente el sentido en el cual se usa cada palabra, y si tiene, por buenas razones, un sentido peculiar de su contexto, es menester dejar en claro este punto.

Luego, se explora la expresión metafórica "imitar". Los particulares son a las formas como las copias —por ejemplo, las imágenes especulares— son a sus originales. Pero inmediatamente llegamos a una dificultad que no se debe solamente a la metáfora, sino que necesita un tratamiento separado por sí misma. A esa dificultad se la ha llamado el argumento del "tercer hombre", y pone en tela de juicio toda la base de la teoría de las formas.

Suponemos que las formas existen porque, por ejemplo, suponemos que todas las cosas grandes tienen en común el ser grandes, por lo cual postulamos una forma del grandor como fuente de esta semejanza. Pero Platón supone que el grandor mismo debe ser grande y, de este

modo, debe asemejarse a otras cosas grandes. Tenemos ahora un nuevo grupo de cosas grandes formado por las anteriores más la forma del grandor. Así, debe existir una forma adicional del grandor que sea la fuente de este nuevo conjunto de semejanzas. Este proceso puede repetirse una y otra vez, introduciendo en cada paso una nueva forma del grandor. Pero esto es absurdo.

El argumento pone de relieve nuevamente la incompatibilidad de los dos aspectos de las formas: el de las formas como universales y como ideales. Si consideramos la forma del grandor simplemente como un universal, como lo que tienen en común todas las cosas grandes, no hay ninguna razón por la cual deba ser grande ella misma, como la forma de lo humano no tiene por qué ser humana. Pero si consideramos el grandor como ideal, entonces debe ser grande; y el regreso infinito surge nuevamente.

C. *¿Son las formas pensamientos de la mente?* En vista del hábito de Platón de destacar la objetividad de las formas, este punto es muy curioso. Sócrates sugiere que las formas no existen independientemente, sino que sólo son pensamientos de la mente. Es muy probable que esta sugerencia haya surgido en la Academia. Si se la toma en serio, equivale a la tesis de que clasificar a Sócrates, Platón y Parménides conjuntamente como hombres es una actividad mental útil pero arbitraria, y que la forma no es nada más que nuestro pensar acerca de esos hombres tomados en forma conjunta. A esto, Parménides objeta, con razón, que los pensamientos se refieren siempre a algo real; o, dicho de otra manera, cuando agrupamos a Sócrates, Platón y Parménides y los llamamos hombres, lo hacemos porque se asemejan unos a otros objetivamente, independientemente de nuestras actividades mentales.

D. *¿Están las formas separadas del mundo?* Las formas se relacionan con las formas y los particulares con particulares. Así, la condición de amo se relaciona con

la esclavitud, pero un propietario individual es amo de un esclavo individual. Esto, en sí mismo, puede carecer de importancia, pero se deduce de ello que el conocimiento sólo puede serlo de la realidad y que el conocimiento poseído por este o aquel hombre debe estar limitado a las cosas de este mundo. Por lo tanto, no puede conocer las formas. Por otra parte, Dios debe tener conocimiento de sí mismo, seguramente, por lo cual sólo puede conocer las formas, y no las cuestiones humanas.

Uno de los problemas que aquí se presentan es el del conocimiento, que Platón abordará nuevamente en el *Teeteto*, al cual examinaremos más adelante. Pero la formulación de la dificultad en este punto pone de relieve nuevamente la dualidad de las formas. Si son meros universales, el conocimiento de Dios sería un particular, al igual que el conocimiento de cualquier hombre, por mucho mayor que sea su alcance. Pero, puesto que para Platón la forma es también algo más perfecto que cualquier particular, parece razonable suponer que la forma sólo debe pertenecer a Dios.

En el *Parménides* no se da ninguna respuesta directa a las dificultades planteadas, pero se atribuyen las perplejidades de Sócrates a su inexperiencia, lo cual sugiere que Platón no las consideraba insuperables. Sin duda, no abandonó inmediatamente la teoría de las formas, aunque parece haber modificado considerablemente su concepción de ellas, en el curso del tiempo. Su optimismo no es sorprendente; como adversario de los sofistas, estaba familiarizado *ad nauseam* con las paradojas a las que pueden conducir las argumentaciones y bien puede haber abrigado la esperanza de resolver, con el tiempo, estos problemas planteados por él mismo o por sus discípulos. Una explicación probable de su evolución posterior es que, después del *Parménides*, abandonó la metáfora de la semejanza, en la creencia de que el argumento del Tercer Hombre era irrefutable, pero continuó hablando de "par-

ticipación". Sin duda, en el *Filebo*[14], de época tardía. demuestra también ser consciente de los problemas que plantea la participación.

La segunda parte del *Parménides* ha sido interpretada de muy diversas maneras. En una época estuvo de moda considerarla como una broma pesada, pero la mayoría de los autores modernos creen que su propósito era serio. El mismo Platón dice que es una muestra del tipo de ejercicios dialécticos mediante los cuales Sócrates llegará a convertirse en un verdadero filósofo. La argumentación tiene ocho partes, todas las cuales son variaciones sobre el tema "la unidad existe". En cada una de ellas hay una cadena deductiva a partir de la premisa de que la unidad existe o no existe, e indica lo que puede decirse, en esta hipótesis, acerca de la unidad y de cualquier otra cosa. La conclusión es que, exista o no la unidad, puede afirmarse y negarse todo acerca de la unidad y de cualquier otra cosa. Los argumentos, en conjunto, son tediosos, y muchos de sus detalles inconvincentes.

¿Cuál es el propósito de esta explosión? Quizá debamos remitirnos a una cuestión mencionada con frecuencia por Sócrates en la primera mitad del diálogo. ¿Cómo es posible que una forma sea múltiple? En términos más modernos, ¿cómo es posible hacer enunciados acerca de las formas? Podemos decir que el enunciado "esta estatua es bella" significa que la estatua comparte la forma de la belleza. Pero si decimos, como hace Platón en el *Simposio*[15], que la forma de la belleza es "eternamente existente, inengendrada e imperecedera, sin que aumente ni decaiga", parecería que queremos significar que la forma de la belleza participa de la forma de la eternidad, etc. Y esto, a su vez, parece significar que las formas mismas se intercomunican y que, en cierto sentido, "cada una es múltiple" o tiene muchos predicados. El problema

[14] 15 *b*.
[15] 211 *a*.

de reconciliar esto con la esencial unidad de las formas es abordado claramente en el *Sofista*, mientras que en el *Parménides* parece rozarlo y jugar con él. Allí la conclusión es enteramente negativa; se llega a una completa y óctuple *reductio ad absurdum*. Sin embargo, en el curso de la obra se hacen muchas observaciones interesantes y es posible que en ella, como en otras obras, Platón trasmitiera ciertas lecciones, al mismo tiempo. Sin embargo, debido a las dificultades de la cuestión, sólo mencionaré uno o dos de estos puntos.

Una de estas lecciones quizá sea que, mediante los argumentos de ese tipo, si no se los examina minuciosamente, se puede probar cualquier cosa. El progreso ulterior, pues, depende de un cuidadoso examen de los métodos y las presuposiciones utilizados en cada caso.

Tomemos como ejemplo una distinción que se hace en el curso de la argumentación. En la primera hipótesis, consideramos que la premisa es equivalente a "lo unitario es una unidad y no es ninguna otra cosa". Pero esto conduce a conclusiones puramente negativas, y comenzamos nuevamente con la interpretación diferente "la unidad existe". Esto, a su vez, resulta insatisfactorio, pero hemos dado un paso adelante porque hemos descubierto dos significados distintos de la ambigua oración griega original.

EL TEETETO

Es posible fechar el *Teeteto* con bastante exactitud. Su escena inicial nos habla de la muerte de Teeteto, miembro de la Academia, y este suceso debe de haber ocurrido en 369 durante una expedición militar contra Corinto. Es muy probable que Platón escribiera el diálogo poco después, en memoria de él. Desgraciadamente, no hay manera de determinar cuál de los diálogos, el *Parménides* o el *Teeteto*, es anterior, pero seguramente hubo poca diferencia de tiempo entre uno y otro.

El propósito declarado del *Teeteto* es definir el conocimiento. La mayoría de los filósofos estarían de acuerdo con Cornford en que también tiene el propósito oculto de demostrar que el conocimiento es imposible sin las formas. Casi no se las menciona en el diálogo, pero su misma ausencia las hace muy conspicuas y la conclusión totalmente negativa a la que se llega pone en claro que se necesita alguna manera de resolver las dificultades que sea diferente de las exploradas hasta ese momento.

Puede parecer extraño que este diálogo haya sido considerado por los filósofos modernos como la mayor contribución de Platón a la filosofía. Pero si pensamos que la teoría de las formas sólo fue un imponente fracaso, que planteó una multitud de problemas pero no resolvió ninguna, es razonable considerar esta obra de Platón, la más analítica, como su realización más permanente. El ámbito de teorías que abarca es sumamente amplio. Comienza con la simple concepción de que el conocimiento es sensación, pero pronto se la vincula con otras dos ideas. La primera, atribuida a Protágoras, es una teoría acerca de la verdad, y sostiene que todo lo que un hombre cree, básese o no en la sensación directa, es verdad. La segunda concepción, inspirada en Heráclito, se refiere a la naturaleza de las cosas y descarta como ilusoria la aparente permanencia de la mayoría de los objetos materiales; todo lo que realmente existe, reza tal concepción, es una serie de movimientos. Eventualmente, se abandonan estas concepciones y se adopta un nuevo punto de partida que trata de igualar el conocimiento con la creencia verdadera. Aunque esta tesis también falla. se hacen varios progresos. Consideraremos ahora estas teorías en detalle.

El conocimiento es percepción o sensación (*aisthēsis*) *. Por primera vez Platón intenta aquí abordar se-

* En el griego de Platón no había ninguna distinción simple entre el concepto de percepción y el de sensación.

riamente la experiencia sensorial. Al examinar la tesis de que el conocimiento es equivalente a ver, oír, etc., toca muchas de las peculiaridades de la percepción que aún se discuten a su respecto:

1. Las mismas "cosas" —por ejemplo, una brisa— pueden parecer calientes a un hombre y frías a otro. ¿Son, entonces, calientes, frías, ambas cosas o ninguna de ellas?
2. Los sueños parecen presentarnos un mundo real diferente del que conocemos cuando estamos despiertos. Sin embargo, no creemos en ellos cuando estamos despiertos. ¿A qué se debe esto?
3. Un sabor que a un hombre le parece dulce cuando está sano, puede parecerle amargo cuando está enfermo. ¿Es realmente dulce o amargo?

Todos estos problemas tienden a probar que no en todos los casos aceptamos los testimonios de los sentidos y, por lo tanto, que no podemos admitir una simple equivalencia entre la sensación y el conocimiento. Si esta equivalencia es válida, subsiste una paradoja. El primero que consideró verdadera esta tesis, según Platón, fue Protágoras, con su doctrina de que "el hombre es la medida de todas las cosas". Platón examina, entonces, esta concepción y ofrece su propia interpretación de esas palabras. Se trata de una teoría más amplia que la simple tesis de que el conocimiento es sensación; implica, al menos según el enfoque que Platón hace de ella, que todo aquello en lo cual cree una persona —sea sobre la base de la sensación, del razonamiento o de cualquier otra cosa— es verdad. Pero algunas observaciones que se aplican a ella también se aplican a la teoría más simple.

Puede decirse que si aceptamos una concepción de este tipo, es necesario introducir ciertos cambios en nuestra manera de hablar y pensar; se pueden seguir al menos dos caminos. Podemos decir, por ejemplo, en el primer

caso. que el viento es al mismo tiempo caliente y frío, y negar que haya alguna dificultad lógica en aplicar adjetivos contrarios al mismo sujeto y al mismo tiempo. Pero esto originaría grandes dificultades en el razonamiento formal. por lo que Platón no toma en cuenta esta alternativa. En cambio, adopta una especie de relativismo. No debemos decir simplemente "esto es caliente" o "esto es frío", sino decir siempre "esto es caliente para tal persona" y hasta "para tal persona en tal estado". Entonces podemos afirmar, sin temer consecuencias lógicas enojosas, "el viento es caliente para este hombre y frío para aquel otro". Pero no podemos hacer ninguna declaración simple acerca del viento.

El paso siguiente. según Platón, podría ser tratar de prescindir totalmente del viento y de cualquier otra cosa. Da este paso introduciendo una complicada teoría de los movimientos derivada de Heráclito. Esta teoría reduce al hombre que percibe y a lo percibido a conjuntos de movimientos lentos. La percepción se produce, por ejemplo, cuando el movimiento de mi ojo interactúa con algún movimiento externo, con lo cual se produce un movimiento más rápido. A este movimiento se lo puede considerar, por una parte, como la sensación de color que tengo (en mi ojo) y, por la otra, como el color del que creemos, normalmente, que está en el objeto externo o en su superficie. Platón extiende artificiosamente este análisis hasta más allá de los sentidos, para abarcar los placeres, los dolores, los deseos y los temores. Pero no da detalles y es dudoso que haya desarrollado completamente la argumentación.

Básicamente, la tesis anterior es una forma de lo que se conoce como "monismo neutro". Esto es, supone que el mundo consiste, en última instancia, en ciertas unidades, los movimientos, que no son mentales ni físicos. Cuando se produce la percepción, la interpretación del sentido común es que hay un suceso mental vinculado con los ojos y el cerebro, la visión, y un objeto perma-

nente exterior al observador y que es lo que se ve. Pero según esta teoría, no es así; lo único que existe son grupos de las unidades básicas. Para Heráclito, eran los movimientos; muchos autores modernos han considerado como básicos los datos de los sentidos. Según tal concepción, toda percepción es igualmente válida; pero está en abierto conflicto con la interpretación normal de la percepción.

Una vez enunciada la teoría, Sócrates plantea una serie de objeciones dirigidas principalmente contra la teoría de la verdad atribuida a Protágoras.

1. Parecería implicar que la concepción del mundo que podría tener un cerdo o un mandril es tan buena como la de un hombre.

2. Más seriamente, las concepciones de un hombre no serán mejores que las de otro; en particular, no tendremos razones para creer que Protágoras tiene más razón que cualquier otro. "El hombre es la medida de todas las cosas" puede ser verdad para Protágoras, pero será falso para Sócrates y para Platón si no creen en esa afirmación.

Sin embargo, dice Platón, es posible superar estas dificultades. No dice cómo, pero quizá podamos deducirlo nosotros mismos. La primera objeción no es seria si estamos dispuestos a admitir que la concepción del cerdo es tan buena como la de un hombre. ¿Por qué no? La segunda dificultad es más seria, pero, puesto que Platón pasa a examinar la teoría de que el conocimiento es percepción, debe de haber comprendido que la teoría de Protágoras es mucho más amplia y que la objeción planteada se aplica a las creencias teóricas, que son mucho más complicadas que las meras sensaciones. Si interpretamos a Protágoras con referencia a las sensaciones exclusivamente y no a teorías, su posición aún es defendible.

Luego, Platón presenta una serie de objeciones detalladas a la tesis simple de que el conocimiento es sensación.

1. Imaginemos un hombre que oye hablar una lengua que no comprende. Ciertamente, tiene sensaciones auditivas, pero no sabe qué se está diciendo. Sin embargo, esto no es serio. Debemos distinguir, dice Platón, entre el conocimiento de los sonidos de las sílabas, conocimiento que el hombre posee, sin duda, y el conocimiento del significado de esos sonidos, conocimiento que no posee. Pero aquí queda sin aclarar un punto: ¿cómo se llega a conocer este significado? Veremos que este problema le preocupó mucho posteriormente.
2. Un hombre que ha visto algo puede cerrar sus ojos y recordar lo que ha visto. Con este simple ejemplo, Platón afirma la tesis enormemente importante de que la memoria, que no está vinculada directamente con los sentidos, puede aspirar a que se la considere conocimiento tanto como las sensaciones.

Pero Platón no desarrolla estos puntos, sino que vuelve a las concepciones más generales de Protágoras y Heráclito. ¿Qué respondería Protágoras a la crítica de que, según su propia tesis, sus concepciones no son más verdaderas que las de cualquier otro hombre? Quizá podamos sostener al mismo tiempo que cada cosa es para cada hombre tal como le parece *y* que hay hombres sabios cuyas concepciones deben ser escuchadas y hombres menos sabios cuyas ideas podemos ignorar. El hombre sabio es el que puede transformar las apariencias para otros y para sí mismo. Así, no es sabio el hombre enfermo ni el sano, sino el médico que sabe cómo proporcionar al enfermo sensaciones semejantes a las del sano; o, también, es el maestro quien proporciona a sus discípulos juicios correctos, y el estadista quien hace cosas buenas que parecen justas a la gente.

De esta manera, Protágoras trata de trasladar la distinción fundamental entre concepciones verdaderas y falsas a lo bueno y lo malo.

Sócrates no halla dificultad en demostrar que no es posible eliminar tan fácilmente la verdad y la falsedad.

1. Se cree comúnmente, al menos, que la razón por la cual un hombre es sabio es que sus creencias son verdaderas, y que otro es desatinado porque sus creencias son falsas. Pero si creo esto, según el mismo Protágoras, mi creencia debe ser verdadera y debe haber, de hecho, creencias verdaderas y creencias falsas. Pero como Protágoras ha declarado también que todas las creencias son verdaderas, no puede haber creencias falsas, por lo que incurre en una contradicción.

2. Algunas personas pueden creer, como los sofistas, que lo justo es meramente materia de convención y que nada es realmente justo o injusto por sí mismo; pero nadie sostiene esto acerca de lo que es saludable o útil. Creemos que algunas cosas son realmente saludables o útiles; en otras palabras, que es *verdad* que A es saludable o B es dañino. Esto significa que la gente insiste en utilizar las nociones de verdad y falsedad en tales casos. Este argumento apela a hechos psicológicos, por lo que podría no haber tenido mucho peso para Protágoras.

3. El tercer argumento es similar. Establezcamos una distinción entre creencias acerca del presente, a las cuales se aplican en su mayoría los argumentos de Protágoras, y creencias acerca del futuro. Nuevamente, todos los hombres coincidirán en que la estimación del experto acerca de lo que sucederá en el futuro es mejor que la del lego. Esto es válido tanto para el pronóstico del médico como para la opinión del cocinero acerca del sabor que tendrá una comida. También en este caso es importante la verdad o falsedad de una opinión.

Se demuestra, pues, que Protágoras corre el riesgo de contradecirse y que entra en conflicto con muchas creencias aceptadas. Quizá tengamos la sensación de que no se han expuesto todos los argumentos de Protágoras, pero Platón probablemente pensaba que había hecho lo suficiente para exponer las dificultades inherentes a su teoría y que correspondía a sus defensores, si lo deseaban, responder a tales objeciones. Esto implicaría, probablemente, cambios aún más radicales en las maneras de hablar y de argüir que los que se habían sugerido, y sus concepciones podrían resultar insostenibles al fin de cuentas.

La siguiente crítica de Platón está dirigida a la concepción según la cual todo está en un estado de "devenir" o de movimiento, como decía Heráclito, y no hay nada estable. La idea del sentido común es que estamos rodeados de objetos más o menos permanentes, como mesas y caballos, que pueden cambiar en cierta medida, moviéndose (cambio de lugar) o por una alteración cualitativa (cambio de estado), pero en los que hay siempre algo que permanece a través de tales cambios. Heráclito niega esta permanencia y sólo admite el cambio.

La crítica que hace Platón de esta tesis es que si fuera verdadera no podríamos usar el lenguaje como lo hacemos. Sólo podemos nombrar algo si hay algo permanente a lo cual nombrar. De lo contrario, mientras hablamos, aquello que hemos nombrado desaparecería y no existiría nada a lo cual pudiéramos referirnos por su nombre. Nuestras mismas sensaciones cambiarían continuamente, por lo que sería tan justificado decir que vemos y oímos como decir que no vemos ni oímos. Pero si la percepción es conocimiento, la conclusión anterior es fatal para todo intento de expresar qué es el conocimiento, pues el conocimiento mismo cambiaría con el tiempo. Así, sea cual fuere la definición del conocimiento que demos, ella se aplicará también a la ausencia de conocimiento.

Con este argumento compendiado, llegamos al fin de la discusión acerca de si el conocimiento es o no percepción. Platón pretende haber demostrado que esta definición es verdadera si la teoría de Protágoras lo es, la cual, a su vez, conduce a la teoría acerca de la naturaleza de la realidad atribuida a Heráclito. Pero, en esta teoría, es imposible dar un significado estable a las palabras, por lo cual debe abandonarse todo intento de establecer definiciones. Aquí se mezclan de tal manera teorías acerca de la verdad, la realidad y el lenguaje, que sólo un análisis muy extenso permitiría desenmarañarlas; pero esto está fuera de nuestro alcance presente. Pero podemos convenir, por una serie de razones, que la definición propuesta es insatisfactoria y que es menester realizar un nuevo intento para determinar qué es el conocimiento.

Antes de hacer una nueva sugerencia, sin embargo, Platón trata de decir algo positivo acerca de cómo se vinculan el conocimiento y la sensación. Sócrates distingue entre las actividades de los sentidos —ver con los ojos u oír con los oídos— y el pensar, que es una actividad de la mente. Ésta usa los órganos de los sentidos como herramientas, pero puede llegar mucho más allá que ellas comparando y contrastando sus datos. De esta manera, se descubren ciertas características que no es posible conocer por los sentidos, por ejemplo, la realidad y el ser, el número, la igualdad, la diferencia y lo bueno y lo malo. A éstos sólo se los conoce por la reflexión, que es, pues, una de las fuentes del conocimiento.

Platón toca o roza aquí una serie de puntos importantes. El primero es que es necesario coordinar los datos de los sentidos; a menos que podamos vincular lo que vemos con lo que oímos o con lo que palpamos, no podremos lograr una comprensión adecuada del mundo que nos rodea. Este vínculo no puede ser obra de uno de los sentidos, ni siquiera de todos ellos. Debe ser función de otra cosa, a la que puede resultar conveniente

llamar "la mente". Pero, para Platón, la mente hace más que esto. Una vez que ha coordinado los datos de los sentidos, puede reflexionar sobre el mundo externo y utilizar una serie de conceptos de aplicación muy general. Éstos no se hallan vinculados directamente con la experiencia sensible como lo están, por ejemplo, los conceptos de color. Constituyen, pues, ejemplos particularmente adecuados de componentes no sensibles del pensamiento. Veremos que, en el *Sofista*, Platón se ocupó a fondo de ellos.

Llegamos a la conclusión, pues, de que los sentidos no bastan. Se formula, entonces, una nueva sugerencia, la de que el conocimiento es equivalente a la creencia (*doxa*) verdadera. Aquí Platón abandona otra de sus tesis anteriores, la de que el conocimiento y la creencia son insuperablemente diferentes. Ahora la *doxa* abarca toda la actividad del intelecto en el pensar y ya no se opone de manera tajante al conocimiento (*epistēmē*). Sin embargo, aún puede haber creencias verdaderas o creencias falsas, y si el conocimiento es creencia verdadera, debemos estar en condiciones de decir algo acerca de la creencia falsa que establezca la diferencia. ¿Cómo es posible, pues, la creencia falsa?

Este problema conduce a Platón a la psicología. La creencia verdadera y la falsa son, para él, subjetivamente indistinguibles y sólo difieren en sus relaciones con el objeto. Utiliza un símil que pone de relieve estos puntos: la memoria es como una tablilla de arcilla sobre la cual es posible fijar impresiones con un anillo de sello; tales impresiones se deben a nuestra experiencia sensible, y varían en claridad de definición y en la duración en la que permanecen sin deformarse. Es decir, nuestros recuerdos de sucesos pasados son vagos y se hacen cada vez más vagos con el paso del tiempo. En un acto de reconocimiento, un hombre presta atención a sus sensaciones y trata de vincularlas con las impresiones de su tablilla de la memoria. Si comete un error y relaciona al hombre que ve en ese momento con su

recuerdo de Sócrates, y este hombre, en realidad, no es Sócrates, emite un juicio falso.

Sin embargo, continúa Platón, los juicios falsos no sólo aparecen cuando la memoria interpreta mal una sensación presente. Podemos cometer errores, por ejemplo, cuando pensamos sin sensaciones, como cuando pensamos que siete más cinco es igual a once. Se necesita, pues, una teoría más complicada que podemos elaborar por medio de una nueva analogía. Imaginemos una pajarera en la cual un hombre tiene varias aves. Puede decirse que "posee" las aves en tanto se encuentran en la pajarera, pero también puede "tener y sujetar" una de ellas más estrechamente si la tuviera realmente en su mano. La pajarera es la mente; todos los temas de conocimiento que poseemos, aunque no pensemos en ellos, son las aves. Cuando pensamos realmente en algo, es como si tuviéramos un ave en nuestras manos. Y si no atrapamos el ave adecuada, hacemos un juicio falso. Pero aquí termina la analogía, pues ya hemos cometido un error al capturar un ave equivocada. Y este es un error de un nivel diferente, es decir, un error que no se debe en modo alguno al hecho de capturar un ave y que necesita explicación en sí mismo.

Esta analogía ha sugerido también una explicación psicológica de la memoria y, por implicación, de la creencia. Revela que debemos distinguir dos tipos de memoria-conocimiento, el primero cuando somos capaces de recordar un hecho —por ejemplo, lo que desayunamos esta mañana— y el segundo cuando lo estamos recordando realmente. También pone de manifiesto que algunos juicios equivocados se producen por confusión de recuerdos. Pero no nos lleva a ninguna parte en nuestro intento por distinguir el conocimiento de la creencia, pues es puramente psicológica.

Que se necesita algo más lo muestra la observación siguiente, en la que se presenta un caso donde la creencia verdadera es claramente distinguible del conocimiento. Un jurado puede ser llevado a dar un veredicto correc-

to exclusivamente por la elocuencia de un abogado brillante. No será pues, conocimiento, como si hubiera visto realmente el delito cometido, sino sólo una creencia correcta. Aquí parece que volvemos nuevamente al camino a Larisa del *Menón*. Platón subraya, otra vez, la importancia de los orígenes del estado psicológico.

Pero un ejemplo no es suficiente, y se sugiere una tercera definición de conocimiento, la de que es un "juicio verdadero con una explicación". Desgraciadamente, la palabra que aquí traducimos por "explicación", *logos*, es una de las más ambiguas de la lengua griega, por lo que esta sugerencia exige muchas aclaraciones.

Primeramente, *logos* puede ser tomado como equivalente de "análisis en elementos constituyentes". Podemos distinguir, dice Sócrates, entre totalidades complejas y los elementos de los cuales se componen, por ejemplo, entre las sílabas y las letras que las forman. Podríamos decir, pues, que tenemos conocimiento de la sílaba "so" si podemos afirmar que está constituida por la "s" y una "o". Pero no podemos hacer lo mismo con las letras, porque no poseen tales elementos constituyentes. Aquí Sócrates se encuentra con una dificultad. La otra dificultad es que aún necesitamos estar en condiciones de decir exactamente cómo "so" se relaciona con sus elementos. ¿Es simplemente "s" y una "o" en este orden o es una nueva unidad de un tipo superior? Si es lo primero, es extraño que podamos conocer "so" pero no "s" y "o"; si es lo segundo, "so" es en sí mismo un elemento de un nuevo tipo, y como tal no es analizable ni constituye un objeto de conocimiento.

Este intento por "atomizar" el conocimiento es interesante y pone de relieve algunos puntos importantes. Ante todo, si el conocimiento supone análisis, los elementos en los cuales se analiza un objeto pueden o no ser ellos mismos analizables; y si no lo son, o serán incognoscibles, o serán cognoscibles de una manera diferente, como sostendrán algunos pensadores posteriores. Decir que son incognoscibles parece paradójico, pero de-

cir que son cognoscibles de una manera diferente frustra nuestra esperanza de haber hallado una definición completa del conocimiento. En la medida en que esperara hallar una definición única, este camino estaba cerrado para Platón.

En segundo término, se plantea la cuestión de qué es una totalidad compleja. Platón ya había tocado este problema en la oscura segunda parte del *Parménides*; y se trata de un problema con respecto al cual es enormemente fácil caer en la confusión. Podemos contentarnos con la idea de que una totalidad es simplemente la suma de sus partes en un cierto orden, o podemos decir que, en tal análisis, se omite algo. Las dificultades empiezan tan pronto como tratamos de determinar qué es este algo extra. Como comprendió Platón, debe ser algo totalmente diferente de las partes ya enumeradas. Por lo tanto, no puede ser analizado, y parece casi igualmente difícil describirlo verbalmente de cualquier otra manera. En efecto, sólo es posible tratar satisfactoriamente el problema mediante un enfoque totalmente distinto, examinando las ocasiones en las cuales hablamos de totalidades y escrutando qué es lo característico en ellas. En caso contrario, toda la cuestión tiende a rodearse de un innecesario halo de misterio.

Platón, luego, considera diversos significados de la palabra *logos.*

1. Puede significar simplemente el uso del lenguaje, hablado o escrito. Pero tanto la opinión verdadera como el conocimiento pueden ser expresados en el lenguaje, de modo que no es posible establecer la diferencia que hay entre ellos.

2. Puede significar la enumeración de las partes de una cosa, como una persona podría enumerar las partes de un carro si supiera realmente qué es un carro. Pero volvemos, así, al problema del análisis. No estaríamos seguros de que un hombre sabe en qué consiste una totalidad compleja particular a menos

que también conozca, en algún sentido, las partes suficientemente bien como para reconocerlas en un contexto diferente. De este modo, una persona que pudiera deletrear correctamente "Teeteto" y pareciera conocer, por ende, la sílaba "te", podría cometer un error al deletrearla coom parte de "Teodoro", por lo cual se diría que tampoco conoce propiamente la palabra "Teeteto". Así, una mera enumeración de partes, aunque sea completa y exacta, no basta para demostrar conocimiento.

3. Quizás el significado de *logos* que estamos buscando es el que indica la *differentia* de una cosa, es decir, el signo o característica que la distingue de otra cosa. Aquí Platón se aproxima a la teoría de la definición que luego desarrollará en el *Sofista*, pero en el caso presente la descarta porque para tener una creencia verdadera acerca de Teeteto, por ejemplo, debemos ya estar en condiciones de distinguirlo de otro ente. El conocimiento supone algo más.

Platón quizás es injusto con su propia sugerencia al utilizar el ejemplo mencionado. En el *Sofista*, se ocupa del problema de la definición científica y del hecho de que la capacidad de hallar características adecuadas para distinguir una especie de otra, por ejemplo, desempeña un papel muy importante. Pero distinguir individuos como Teeteto es una cuestión diferente. Es posible que Platón haya tenido plena conciencia de esto y haya utilizado el ejemplo para demostrar indirectamente que si es posible el conocimiento de este tipo, no puede ser un conocimiento de individuos sino que debe serlo de alguna otra cosa, es decir, de las formas.

El diálogo termina, pues, en un escepticismo completo. Ninguna de las definiciones propuestas ha resistido la crítica. Cada una de las definiciones conduce a una contradicción o no está de acuerdo con el uso normal. A través de todo el diálogo, hemos tenido que habér-

nosla con una concepción del conocimiento inspirada en el "sentido común", y la moraleja parece ser que ella es, en sí misma, insuficiente y debe ser completada apelando a las formas.

EL SOFISTA

El *Sofista* está vinculado escénicamente con el *Teeteto* y lo complementa con una enseñanza más positiva. El nuevo método de división adoptado por Platón es expuesto en las partes primera y última del diálogo, mientras que la parte central, escrita quizá posteriormente, contiene un examen de la intercomunicación de las formas y de la posibilidad del juicio negativo, que conduce a una teoría general de la predicación.

1. La división (*diairesis*) probablemente fue inventada por Platón y es evidente que estaba muy orgulloso de ella. La mayoría de los autores modernos la tienen en poca consideración, pero vale la pena preguntarse por qué Platón la valoraba tan altamente. La usa principalmente para llegar a una definición, y esto era para él una parte esencial del proceso de obtención de conocimiento. La división es mencionada por primera vez en el *Fedro* (que fue escrito, probablemente, entre la *República* y el *Sofista*), y en él, se la vincula con la actividad anterior de la recolección. Para obtener una definición, debemos recorrer mentalmente una serie de tipos dispersos de cosas y unirlas en una forma única en virtud de una semejanza subyacente. Ésta es la recolección. Luego, tenemos que dividir esta forma en una serie de formas subordinadas, en una de las cuales entra el objeto que estamos tratando de definir. Esta segunda forma es dividida a su vez, y continuamos de esta manera hasta llegar, después de una serie de pasos, a la menor forma posible, la especie, en la cual entre nuestro objeto. Luego llegamos a la definición tomando conjuntamente los nombres de todas las formas por las

cuales hemos pasado. Así, en el *Sofista*[16], Platón nos dice que para obtener la definición de "sofista" examinamos *una* serie de operaciones como el filtrado, el cribado y el aventamiento, y obtenemos por recolección la idea de una técnica de separación que sea común a todas éstas. Luego comenzamos la división: un tipo de separación es la purificación, y un tipo de purificación es desembarazar al alma del mal. Este mal puede ser la perversidad o la ignorancia, y la división continúa hasta llegar a lo que buscamos, una definición de "sofista" como "una persona que practica el arte de purificar el alma de una creencia falsa mediante la propia sabiduría obtenida por la educación". Muchos de los otros ejemplos de división son superficiales, pero esto no debe instarnos a subestimar el valor del método de Platón. Fue la primera vez que se elaboró una manera sistemática de llegar a una definición, y como tal constituyó un gran avance sobre el método socrático del ensayo y el error. Sócrates dependía de sugerencias casuales, pero Platón pudo dar reglas formales de la definición, aunque su aplicación aún exigiera juicio y sentido común. Esto es, la recolección debe abarcar las cosas adecuadas para obtener el *summum genus* (género máximo) correcto y la división debe ser realizada a lo largo de líneas de separación naturales, para lo cual no es posible formular ninguna regla. Pero se establece la *forma* de la definición, y esta forma es, en efecto, un desarrollo de la definición *per genus et differentiam* (por género próximo y diferencia específica) que nos es familiar a través de las obras de Aristóteles.

¿Por qué consideraba Platón este tipo de definición como particularmente satisfactorio? Había desarrollado en ese momento la teoría de las formas llevándola más allá de su alcance original; creía que las formas se relacionaban entre sí de una serie de maneras diferentes, una de las cuales es como una pirámide. Una forma

[16] 226 *b*.

superior abarca una serie de formas subordinadas, así como "animal" abarca a "hombre", "perro", "caballo", etcétera. Una definición, pues, sirve para diagramar el mundo de las formas y muestra exactamente el lugar que ocupa en él la forma definida. Tal procedimiento aún es utilizado en biología, y no se debe subestimar la precursora labor de Platón en este campo, aunque su método no tenga la suprema importancia que él le atribuía.

2. El problema de la *negación* también está vinculado con la interrelación de la forma, mencionada por primera vez en el *Parménides* y que fue considerada desde cierto punto de vista en el examen del método de la división. El problema presenta dos partes fundamentales: "¿Qué significan los enunciados negativos?" y "¿Cómo un enunciado falso, negativo o positivo, puede tener significado pero ser falso?" Los filósofos griegos ya habían explorado exhaustivamente la idea extremista de que la negación es simplemente imposible. Sus explicaciones habían culminado en la complicada filosofía de Parménides y el extremo escepticismo de Gorgias. El argumento de que la negación es imposible rezaba más o menos así: decir un nombre es mencionar *algo*, es decir, algo que *es*; por lo tanto, un enunciado de la forma "*X* no es", donde *X* es un nombre, es imposible. De igual modo, todo enunciado debe ser acerca de algo que se nombra en él y, por lo tanto, *es*; luego, el enunciado falso es imposible. Platón mismo había esbozado tales argumentos en el *Eutidemo* y el *Cratilo*[17]. Ahora trata de hallar un enfoque más constructivo y que lo lleva a un problema todavía más general, el de la predicación y el significado de "es" utilizado como cópula. Se atribuye tradicionalmente la exposición de este problema a Antístenes*, el amigo de Sócrates. Se dice que Antístenes adoptó la posición extrema de que no se

[17] 430.
* Pero las fuentes son muy imprecisas y escasas.

puede decir nada acerca de *X* excepto "*X* es *X*". Se puede decir "el hombre es el hombre", pero no "el hombre es blanco".

Platón estaba totalmente convencido de que estas opiniones eran incorrectas y de que el uso normal del lenguaje es plenamente significativo. Su único problema, pues, era mostrar cómo es posible usar el lenguaje normalmente a pesar de los argumentos expuestos. Su solución consiste en señalar que el verbo "ser", en griego como en la mayoría de las otras lenguas, tiene una serie de significados diferentes y que, cuando se los distingue, no hay ningún problema.

Su exposición se complica, sin embargo, por el hecho de que aún está preocupado por la intercomunicación de las formas y comprende que el sistema piramidal de relaciones utilizado en su teoría de la definición no es el único. Piensa que hay una serie de formas, en el nivel supremo de generalidad, que no son *summa genera* pero de las cuales participa prácticamente todo. Entre ellas se cuentan "ser", "movimiento", "reposo" y "el bien". Sabemos que un mismo objeto puede existir, estar en reposo y ser bueno al mismo tiempo; o, para decirlo de otra manera, "el ser", "el reposo" y "el bien" se combinan o se comunican entre sí en este objeto. Es evidente, pues, que las formas están relacionadas entre sí en el sentido de que algunas, por lo menos, se combinan con otras o no las excluyen; un estudio más detenido nos dará el conocimiento de cuáles son las formas que se combinan entre sí.

Pero hay aquí dos cuestiones diferentes. Una de ellas es la cuestión relativa a cómo es posible que un particular pueda tener muchos "nombres" o predicados. La otra se refiere a cómo es posible que una forma misma tenga predicados. Es decir, cómo podemos afirmar, por una parte, "este hombre es alto", utilizando las palabras "hombre" y "alto" con respecto al mismo objeto, y, por la otra, afirmar "la unidad existe", donde el objeto del cual hablamos es la forma "unidad". La explicación

más simple del enfoque platónico de estos temas es que el mismo Platón cayó en una confusión. Pero, por fortuna, lo que afirma es aún de gran importancia filosófica.

En primer término, aborda el problema planteado por Parménides acerca de la imposibilidad de hablar del no-ser. Podemos tomar "no-ser" como equivalente a "lo que en ningún sentido es", expresión que expone el problema de la manera más clara posible. Platón admite sin tapujos que muchos griegos eran renuentes a admitir que una expresión gramaticalmente correcta pudiera no tener ningún sentido real. Podemos pronunciar las palabras, pero no tienen ningún sentido. Por ello, es mejor considerar "lo que no es" en un sentido diferente, para hallar la solución de nuestros problemas. Los enunciados que describen *lo que no es* son falsedades; ellos suponen "pensar cosas contrarias a las cosas que son" o "pensar cosas que no son"; además, inducen a pensar que las cosas que no son en cierto sentido son, o que las cosas que ciertamente son de alguna manera no son en absoluto. Volvemos a los problemas del *Teeteto*. Pero antes de dirimirlos, debemos considerar el problema general de la predicación y la negación. Tomemos el enunciado "el movimiento no es reposo", del que todos convendrán en que es verdadero. Éste no niega que el movimiento exista, como algunos han pensado; aquí "no es" simplemente significa "es diferente de", y se lo puede usar sin implicaciones acerca de la existencia. Debemos distinguir, pues, entre el significado existencial del verbo "ser" y el significado que vincula conceptos de diversas maneras. Con respecto a estos últimos, los enunciados negativos son perfectamente legítimos.

Podemos volver ahora a las falsedades. Platón comienza analizando el lenguaje y, en particular, los enunciados. Éstos no son meras series de palabras; consisten básicamente en la conjunción de dos tipos de palabras, sustantivos y verbos. Sólo a través de la conjunción de

tales palabras obtenemos un enunciado, a diferencia de la mera indicación o referencia. Un enunciado es acerca de su sujeto, como "Teeteto está sentado" se refiere a Teeteto, y puede ser verdadero o falso. "Teeteto está volando", por ejemplo, habla de Teeteto y es falso. Un enunciado verdadero expresa las cosas como son, y uno falso expresa cosas diferentes de las cosas que son.

La explicación de Platón es concisa y deja muchas cuestiones sin respuesta. Hay un paso brusco de una discusión de las *formas* a *una* discusión acerca del lenguaje, y no queda muy en claro cuál es el lugar de las formas en las falsedades. Pero todo esto no afecta al punto principal: que por vez primera un filósofo ha enfrentado las paradojas de la negación y ha dado algunas respuestas convincentes, aunque no totalmente elaboradas. Quedaba por realizar mucha labor acerca de los diversos significados de "es", pero se dio el primer paso vital: el de establecer, al menos, una distinción.

OTRAS TEORÍAS DE PLATÓN SOBRE EL LENGUAJE

Platón también analiza el lenguaje con cierta extensión en otros dos lugares: el *Cratilo*, que considero posterior a la *República*, y la *Séptima Carta*, escrita entre 353/2 y que es realmente de una época muy tardía. Se ha puesto en duda lo genuino de la parte de la carta atinente a la cuestión, pero los fundamentos de tales dudas son poco convincentes.

En el *Cratilo*, la cuestión original planteada es si el lenguaje es natural o convencional o, para decirlo más rudamente, si hay un nombre correcto para cada cosa o si cualquier nombre acordado por los hombres es tan bueno como cualquier otro. Platón hasta discute la extrema posibilidad de que cada hombre pueda tener su propio lenguaje privado y dar nombres a las cosas a su antojo.

En el curso de la argumentación, se pueden distinguir dos concepciones fundamentales acerca de la naturaleza

de los nombres y de las palabras en general, la imitativa y la funcional. Si hay una sola palabra correcta para cada cosa o un número limitado de palabras correctas, es razonable descubrir esta corrección en el hecho de que las palabras imiten adecuadamente la naturaleza de la cosa y, de este modo, nos permitan comprenderla. Sócrates considera dos maneras de hacer esto. Con las palabras y los nombres compuestos, podemos examinar el significado de sus elementos y ver si suministran una buena descripción de la cosa o persona nombrada; por ejemplo, Astianax significa "señor de la ciudad" y es un nombre apropiado si el que lo lleva es realmente señor de la ciudad. Pero con las palabras simples no es posible efectuar este análisis, por lo que nos vemos reducidos a la imitación mediante letras y sonidos. Por ejemplo, la letra "r" indica movimiento y "l" suavidad. Pero pronto se hace evidente que este enfoque es insatisfactorio por dos razones: no se los puede realizar empíricamente con los lenguajes existentes y, lo que es más importante, ignora el hecho de que las palabras tienen una función.

La función de las palabras, según Platón, es suministrar información y establecer distinciones; o, también, trasmitir a otro los pensamientos que una persona tiene en su mente. Por ello, no interesa mucho si la palabra es una imitación buena o pobre; lo que importa es que se comprenda lo que la palabra significa. Esto se consigue conociendo su uso, el cual proviene, en última instancia, de la convención, es decir, de la manera en que los hombres han acordado utilizar la palabra.

El punto más importante, quizás, es que Platón destruye totalmente la creencia de que el conocimiento de las palabras puede ser anterior al conocimiento de las cosas y más importante que éste. Se trata de una antigua superstición, pero, como lo demuestra Platón, es improbable que un conocimiento indirecto a través de palabras sea mejor que el conocimiento directo de las cosas. Aborda nuevamente este problema en la *Séptima*

Carta[18] donde Platón distingue tres herramientas para obtener conocimiento de la realidad: la palabra, la definición y la imagen. Un ejemplo de esto es el caso de un círculo, la palabra "círculo", la definición dada en palabras y un trazo circular descrito por un torno. Las palabras son totalmente convencionales y, por lo tanto, no pueden brindarnos conocimiento; las definiciones, constituidas por palabras, no son mejores. La imagen, el círculo trazado, también es imperfecta y, por lo tanto, inútil para nuestro propósito; el conocimiento nos puede llegar como resultado de un largo estudio en el que se utilicen palabras, definiciones e imágenes, pero no se adquiere *a través* de ellas. Se adquiere a través de cierto tipo de visión directa de la esencia de una cosa.

En realidad, en esta carta tardía Platón parece volver a sus concepciones anteriores. Después de los detallados estudios epistemológicos y lingüísticos de sus diálogos posteriores, revela que sus dogmas básicos han permanecido inmutables. Sin embargo, hay indicios de que en sus últimos años, elaboró la teoría de las formas de una manera complicada y quizá fantástica, en la cual los números desempeñaban un papel importante, como entre los pitagóricos. Quizás haya contenido elementos de interés, pero el tema es oscuro y de dudoso valor filosófico, por lo cual no me propongo decir nada más acerca de él.

LAS TEORÍAS ÉTICAS DE SÓCRATES Y DE PLATÓN

Aunque hasta ahora nos hemos concentrado en otros aspectos de su filosofía, Sócrates se interesaba principalmente por las cuestiones éticas. En realidad, toda la labor de su vida tenía un propósito práctico: hacer mejores a los hombres. Este propósito era compartido por Platón, cuya experiencia de la política de su tiempo

[18] 342 *a*-344 *b*.

agudizó su preocupación; aunque su alcance era mucho más amplio y aunque abordó todas las ramas de la filosofía, su objetivo final siguió siendo el mismo, a saber, el mejoramiento de la humanidad. Como resultado de este objetivo práctico, los enfoques que hicieron ambos de la ética eran muy diferentes de los de la mayoría de los filósofos modernos. Éstos se contentan con dejar las exhortaciones a los predicadores y reformadores, pero tanto Sócrates como Platón eran al mismo tiempo reformadores y filósofos teóricos. Su prédica tenía dos partes: probar a los hombres que debían ser buenos y mostrarles cómo podían llegar a serlo.

Los intentos por demostrar que los hombres deben ser buenos han sido mirados con desconfianza por algunos filósofos posteriores. Esas pruebas pueden ser criticadas sobre dos bases diferentes:

1. Puede decirse que el enunciado "los hombres deben ser buenos" es una tautología, necesariamente verdadera pero carente de información. A esto Sócrates y Platón habrían podido replicar que su prueba debía ser vinculada con sus análisis de la naturaleza del bien, que *eran* informativos.

2. La crítica más seria es que las pruebas del tipo que se encuentra en la *República*, por ejemplo, minan los cimientos de la moralidad al tratar de demostrar que los hombres se benefician siendo virtuosos. La verdadera virtud, suele decirse, no busca recompensas, y los hombres que se comportan bien por motivos ulteriores no son genuinamente buenos. Tendremos que examinar este punto con mayor extensión en conexión con la *República*. Aquí sólo necesitamos decir que Sócrates y Platón no se hubieran inquietado mucho por esta cuestión. Ellos se enfrentaban con el griego común, quien creía que la virtud sólo era deseable porque permitía a los hombres vivir en paz con sus vecinos y evitar los castigos después de la muerte; pero no veían nada de malo

en demostrar que proporciona recompensas de un tipo superior, en la forma de una completa felicidad personal.

Pero antes de poder suministrar tal prueba era necesario realizar una labor de desbrozamiento preliminar, y buena parte de ella podemos atribuirla con razonable certeza a Sócrates. Su propósito era demostrarle a la gente que ignoraba lo que es la virtud y que si hubieran sabido en qué consiste, inevitablemente la buscarían y la hallarían. Su enseñanza puede ser resumida en estas tres sentencias: ningún hombre hace el mal voluntariamente; la virtud es conocimiento; todas las virtudes son, en última instancia, una sola. Estas sentencias se hallan más estrechamente vinculadas entre sí que lo que podría suponerse a primera vista, y los argumentos que conducen a ellas pueden ser reconstruidas, a través de los diálogos de Platón, del siguiente modo:

1. Todos los hombres desean solamente el bien.

   Por lo tanto, ningún hombre desea lo que es malo.
   Obrar mal es actuar de una manera que produce el mal.
   Por lo tanto, ningún hombre desea obrar mal.
   Por lo tanto, cuando un hombre obra mal, lo hace involuntariamente.

2. Todos los hombres desean solamente el bien.
   Por lo tanto, todos los hombres harán el bien, si pueden.
   Si no pueden, ello se debe a que no saben cómo llevarlo a cabo.
   La virtud es llevar a cabo el bien.
   Por lo tanto, la virtud es conocimiento (del bien).

3. Cada virtud separada tiende al bien en circunstancias particulares.
   Todos los hombres desean el bien en todas las circunstancias.

Si no lo obtienen, es porque no saben qué es el bien.
Por lo tanto, un hombre sólo puede ser virtuoso, en cualquier forma, si sabe qué es el bien.
Por lo tanto, todas las virtudes dependen de una cosa, el conocimiento del bien.
Por lo tanto, todas las virtudes son, en última instancia, una sola.

Muchas de estas afirmaciones son aceptables inmediatamente, pero hay también varios puntos controvertidos:

a. En el argumento 1), hay cierta vaguedad en el enunciado según el cual obrar mal es actuar de una manera que produzca el mal. En el nivel del sentido común, parece claro que obrar mal habitualmente produce el mal para otro, pero posiblemente un bien para sí mismo, por lo que no se deduciría entonces que ningún hombre desea obrar mal. En realidad, como veremos, Platón dedicó mucha atención a demostrar que obrar mal es perjudicial para el mismo que así actúa.

b. En el argumento 2), el punto controvertido es la afirmación de que si los hombres no pueden hacer el bien, ello se debe a que no saben cómo hacerlo y sólo a esta causa. Esta concepción intelectualista ya fue criticada por Aristóteles, sobre la base de que no hace justicia al estado psicológico del hombre que, en algún sentido, tiene conocimiento de lo que es el bien, pero, por debilidad de su voluntad, no va en su busca. Mucho depende, por supuesto, de lo que se quiera significar por "conocimiento" en esta situación, y es improbable que el mismo Sócrates haya ofrecido alguna vez una explicación detallada de lo que quería significar. No carece de plausibilidad ver en algunos de los diálogos de Platón un intento por elaborar las implicaciones de la afirmación no analizada de Sócrates.

c. La concepción según la cual todas las virtudes son, en última instancia, una sola, tiene la extraña consecuencia de que es correcta si un hombre no puede ser valiente sin ser al mismo tiempo justo, piadoso, autocontrolado y, de hecho, tener todas las virtudes. Esto parece contradecir los hechos de la experiencia común. Platón trata el problema extensamente en el *Laques* y el *Protágoras*. Sucede que ya nos desconcierta el valor en la vida cotidiana. ¿Debemos elogiar más al hombre que realiza un acto heroico sin sentimientos de temor o al hombre que lo realiza a pesar de sentir miedo? Lo que hace Platón es recomendar una posible solución de este dilema. Sugiere que el hombre valiente, en el verdadero sentido de la palabra, es aquel que, sabiendo qué es el bien y qué es el mal, por esta razón, no experimenta temor alguno cuando la situación le exige una acción valerosa, por lo cual también es justo, piadoso y autocontrolado.

Sócrates, pues, dejó a Platón una serie de problemas. Uno de los principales de estos problemas era: "¿Qué es este conocimiento que equivale a la virtud?" El primer intento de Platón por resolverlo, en el *Protágoras*[19], es directo y constituye una forma de hedonismo psicológico. El conocimiento que les falta a los hombres cuando obran mal, sugiere Platón, es el de la manera de calcular el futuro equilibrio de placeres y dolores que resultará de una acción. Conviene en que el placer y la huida del dolor son los objetivos buscados; es sólo al idear la manera de alcanzarlos cuando un hombre puede obrar mal. Es significativa la suposición de que sólo deben ser tomados en cuenta los placeres y dolores del propio hombre; estamos lejos aquí del utilitarismo de Bentham y Mill *.

[19] *Protágoras*, 324.

* En cambio, la teoría de Platón de que el castigo se justifica, no como retribución, sino solamente como un medio de

Pero esta teoría rudimentaria no satisfizo a Platón por mucho tiempo. En el *Gorgias*, que es probablemente un poco posterior al *Protágoras*, abandonó la idea de que el placer es necesariamente bueno y constituye el único bien para el hombre. Analizó el concepto de placer y puso de manifiesto que algunos placeres son "mixtos", es decir, que implican dolor como contraparte necesaria del placer. Por ejemplo, sostenía que un hombre obtiene placer al beber sólo cuando está sediento. El dolor de la necesidad debe estar presente para que se sienta el placer de satisfacerla. Por ende, puesto que depende del dolor, un placer de esta especie no puede ser bueno, de lo cual parecería deducirse que el tipo de conocimiento necesario para la virtud debe ser distinto de la capacidad de calcular placeres y olores. Aquí se ignora, por supuesto, la posibilidad de que haya algunos placeres puros que no impliquen dolor; como veremos, Platón desarrolló sus concepciones en el *Filebo*, que pertenece a una época muy tardía. Pero debemos pasar ahora a otras dificultades provenientes de las paradojas de Sócrates y que pueden haber ayudado a Platón a alcanzar sus teorías maduras.

1. Si la virtud es conocimiento, cabría esperar que haya practicantes y maestros de virtud, así como existen los oficios del zapatero, del navegante y del médico. ¿Dónde están estos practicantes? Se descarta la idea de que son dirigentes políticos o sofistas. Quizá todos los ciudadanos de un estado son maestros de virtud y la trasmitan a sus hijos. Pero también esto parece insatisfactorio. ¿Debe buscarse al verdadero maestro de virtud en el filósofo sin honores?

2. Si la virtud es conocimiento debe tener un cierto objeto de estudio, como otras formas de conocimiento. En realidad, parecería a primera vista que cada virtud tiene cierto objeto de estudio, por ejemplo, la

---

reformar al criminal o para evitar que otros hagan lo mismo, es puro utilitarismo.

justicia se ocupa de los pactos y de la seguridad. Pero entonces, se presenta una paradoja: un hombre hábil para mantener la seguridad de las cosas también será hábil para robarlas, y el hombre justo será un buen ladrón. En general, el hombre bueno —y la noción griega de virtud supone la bondad de hecho y no la mera bondad de intenciones— es el que sabe cómo lograr su propósito, sea este propósito bueno o malo. Para Sócrates era obvio que aquí se presenta una paradoja, pero no sabemos si halló alguna vez la manera de resolverla. La respuesta que dio Platón fue que el conocimiento que necesita un hombre virtuoso es un conocimiento del bien y del mal, el cual es sumamente difícil de alcanzar.

El tratamiento más completo que Platón hizo del problema se encuentra en la *República*. En esta obra, se ubica el problema ético en un gran armazón político y metafísico. A la luz de la teoría de las formas, Platón llegó a la creencia de que el conocimiento del bien y del mal debe ser conocimiento de la forma del bien; sólo muy pocos pueden llegar a este conocimiento, y ello sólo al final de una larga y difícil educación. No se sabe muy bien en qué consiste exactamente este conocimiento, pero parece implicar la comprensión de cómo debe vivir el hombre para estar en armonía con el universo. (Debe tomarse este enunciado sin referencia a teorías posteriores acerca de lo que es estar en armonía con el universo.) Los que logran tal conocimiento deben ser los dirigentes de sus semejantes y deben organizar sus vidas para ellos en una sociedad ideada con tal propósito.

Hallamos aquí un cambio considerable en la noción de virtud sustentada por Platón. Sócrates se había ocupado casi exclusivamente de individuos, pero Platón llegó a la convicción de que el problema debe ser considerado en un contexto mucho más amplio. En la *República*, la discusión se centra en la virtud de la justicia

(*dikaiosynē*), que para los griegos tenía un significado amplio y otro estrecho. En el sentido amplio, era prácticamente equivalente a toda la virtud y quizá se la podría haber llamado "rectitud", mientras que en el sentido estrecho era mucho más semejante a nuestra palabra "justicia". La justicia en el individuo supone una correcta relación entre las tres partes del alma, la que Platón llama razón, los apetitos y una parte intermedia a la que quizá podamos llamar "sentido del honor". Si la razón controla los apetitos, con ayuda del sentido del honor, el individuo será justo. En realidad, Platón piensa que muy pocos son capaces de llegar a este Estado por sí mismos, pero en el Estado ideal, los pocos que pueden lograrlo están en condiciones de controlar a los otros miembros de la sociedad y a dirigir *sus* apetitos de acuerdo con los dictados de la razón. De este modo, toda la comunidad se hace virtuosa.

Estamos ahora en el corazón mismo de la prueba de que los hombres deben hacer el bien. Platón considera que la justicia es un correcto equilibrio de las partes del alma, una forma de salud mental. Y agrega que sólo mediante la salud mental un hombre puede ser feliz, por lo cual la justicia es necesaria para la felicidad.

Puede parecer una complicación infortunada haber demostrado también que la justicia sólo es alcanzable en una comunidad. O, dicho más seriamente, puede parecer que, en la comunidad que funciona eficientemente pintada por Platón, la virtud, tal como la conocemos, ha sido expulsada por la fuerza. Muchos autores modernos se han horrorizado con los elementos antiliberales de la *República* y consideran la comunidad de Platón como una precursora de los sistemas totalitarios modernos. Pero esto equivale a interpretar equivocadamente toda la visión y el propósito de Platón. El pensamiento moderno, bajo la influencia del cristianismo destaca la importancia de la libertad individual, por la cual cada hombre puede alcanzar la propia salvación. Además, la libertad de *ser* bueno es en gran medida la libertad de *hacer* el bien, lo

cual implica muy a menudo el sacrificio de los intereses personales a los de otros. La concepción de Platón era diferente. Se la podría considerar como una forma de utopismo. La idea moderna de virtud se halla estrechamente vinculada con los problemas de la existencia humana. Debemos ser caritativos porque otros necesitan nuestra ayuda. Debemos ser humildes porque somos criaturas insignificantes ante Dios. Pero si todos fueran fuertes, sanos, y no sufrieran necesidades, tales virtudes serían inútiles. En una sociedad perfecta los hombres podrían aspirar a presentarse ante sus semejantes como perfectas obras de arte, hermosos, inteligentes, valientes y amables. Y éste es el objetivo implicado en la noción griega de virtud. La palabra *aretē* comprendía la virtud moral en el sentido que damos actualmente a esta expresión, pero también incluía dones de la mente y el cuerpo que el pensamiento cristiano excluiría. Por ejemplo, la *aretē* de un carpintero es su habilidad en la carpintería, como la *aretē* de un hombre es realizar adecuadamente todas las actividades propias de un hombre. Por consiguiente. en algunos aspectos la palabra "excelencia" se acerca más al significado de *aretē*, pues va más allá de la esfera moral.

Pero no se debe llevar demasiado lejos la antítesis entre las concepciones griega y moderna de la virtud. Ella puede deberse a una paradoja que se encuentra en el centro de nuestras ideas acerca de la moralidad. Ciertamente, ni la concepción griega ni la moderna están libres de incoherencias. Por ejemplo, a Platón y a Aristóteles les preocupaba mucho el problema de si un hombre bueno que sufriera la miseria más extrema podría aún ser feliz. Platón se atrevía a afirmar que sí, pero reconocía que tal afirmación es paradójica; Aristóteles lo negaba, pero con vacilaciones. Sin embargo, si la virtud bastaba para la felicidad, no había ningún problema. Asimismo, el temor griego por la *hybris*, el orgullo arrogante que atrae la venganza de los dioses, no se ajusta a los elementos de utopismo que manifiesta el tratamiento

platónico de la virtud. Análogamente, en los tiempos modernos hallamos dificultades para decidir si la virtud debe ser recompensada o no; por una parte, tenemos la impresión de que una acción buena sólo es verdaderamente buena si se la realiza sin ninguna esperanza de recompensa, pero, por la otra, los moralistas y los predicadores aún tratan de demostrar que la virtud *tiene* recompensa, probablemente en la tierra pero sin duda alguna en el cielo.

Las dificultades examinadas derivan de la cuestión de saber si la virtud *garantiza* la felicidad. La afirmación, más débil, de que la virtud es necesaria, sea o no suficiente para la felicidad, es más fácil de aceptar. Platón halla escasas dificultades para demostrar que el tirano —que para los griegos era el típico perverso exitoso— es mentalmente enfermo y, por ende, desdichado, y que la injusticia necesariamente perjudica más a quien la comete que a quien la sufre.

La laguna que falta llenar es la conexión entre la justicia como salud mental y la justicia como la realización de acciones justas. Platón coincide aquí con los pensadores modernos para quienes todo delito se debe a una perturbación mental de alguna especie. Un hombre cuyos deseos se encuentran bajo el control de la razón no siente ninguna tentación de actuar mal o de perjudicar a sus semejantes. No es muy claro cómo se logra esto exactamente, quizá porque sólo a la luz del conocimiento de la forma del bien puede un hombre saber plenamente cómo debe vivir. Pero el aspecto principal de la *República* y de la propia vida de Platón era la esperanza de que, después de mucho buscar, el filósofo lograría de alguna manera hacer que la virtud habite entre los hombres.

Al final de la *República* [20] y del tortuoso *Filebo* se encuentran algunos párrafos a los cuales la mejor manera

[20] 580-587.

de describirlos es como "algunos pensamientos sobre el placer". El *Filebo*, posiblemente la última obra de Platón con excepción de las *Leyes*, quizá fue escrito como contribución a una discusión desatada en la Academia sobre la cuestión "¿qué es el bien para el hombre?" El astrónomo Eudoxo decía que era el placer; Espeusipo creía que era el pensamiento. Platón sostenía que no era una cosa ni otra, porque el bien debe ser algo tal que un hombre que lo conozca lo elija antes de toda otra cosa y que lo satisfaga completamente. Pero ni una vida de placer sin pensamiento ni una vida de pensamiento sin placer pueden satisfacer completamente al hombre, aunque las bestias y los dioses puedan ser diferentes en esto. Para el hombre, tanto el placer como el pensamiento tienen lugar en el bien. Pero ya hemos visto en el *Gorgias* que no todos los placeres son buenos, lo cual nos conduce a un complicado y difícil análisis del placer. Del *Gorgias* y del mencionado pasaje de la *República* surgen una serie de conclusiones: hay placeres del cuerpo y placeres del alma; algunos placeres son puros, pero muchos son "mixtos" y necesariamente ligados al dolor. Rascarse una sarna es un ejemplo de un placer corporal acompañado por un dolor corporal; beber cuando se tiene sed es placentero, pero, como se muestra en el *Gorgias*, debe estar acompañado por el dolor. El deseo es un estado de perturbación corporal en el cual el alma recuerda perturbaciones pasadas y la manera de corregirlas, por lo cual tienen una imagen de lo que será satisfactorio. Después del dolor, un estado neutro entre el placer y el dolor parece placentero, pero no es realmente así. Hay placeres de anticipación que son puramente mentales, pero frecuentemente anticipan placeres corporales mixtos, por lo cual son mixtos ellos mismos. Otro placer mental mixto es la alegría maliciosa por la derrota de nuestros amigos. Entre los placeres puros se cuentan la contemplación de hermosas formas y colores, la audición de notas bellas y oler perfumes agradables. Estos placeres no están precedidos por ninguna sensación de

carencia y, por lo tanto, están exentos de dolor. Finalmente, unos pocos pueden gozar de los placeres del saber. De todo esto se concluye que muchos placeres, por estar ligados al dolor, no pueden ser buenos. Además, es probable que los placeres intensos tampoco sean buenos, pues se los encuentra en los estados enfermizos, por ejemplo, el placer que siente un hombre afiebrado al saciar su sed. Pero los placeres puros y los que son necesarios para una vida normal deben ser admitidos en la vida buena.

Platón termina su contribución a la teoría de la moral personal con esta nota de moderación. Pero su creciente interés por el papel que desempeñan el placer y el dolor al influir sobre la acción moral encuentra expresión final en las *Leyes*, obra grandiosa, compleja y antiliberal que aquí sólo podemos mencionar. Tampoco tenemos espacio para examinar toda una serie de otras teorías que han contribuido a la fama de Platón: la *República* es una obra clásica de la teoría política y la educación; de igual modo, el examen del amor que se encuentra en el *Simposio* ha tenido enorme influencia sobre el pensamiento posterior. Para hacer plena justicia a Platón tendríamos que incluir estas obras y muchas más. Aquí, sólo lo hemos estudiado como metafísico, epistemólogo, lógico y moralista. Su estructura metafísica, la teoría de las formas, fue atacada hasta por Aristóteles y es difícilmente defendible en su formulación original. Pero de las ruinas es posible salvar muchas cosas de valor, y sus estudios de lógica y de teoría del conocimiento suministraron un excelente punto de partida para la labor de Aristóteles. En amplitud de intereses nunca ha sido superado.

II. SÓCRATES Y PLATÓN

Textos

Burnet, J., *Platonis Opera* (Oxford, 1899-1906). Contiene el texto griego completo de las obras de Platón.

La Loeb Classical Library publica el texto griego de los diálogos con traducciones inglesas. Éstas son de diversos traductores. El retrato que traza Jenofonte de Sócrates en sus *Memorabilia, Apología* y *Simposio* ofrece un nítido contraste con el Sócrates de los diálogos de Platón. Estas tres obras están incluidas, con una introducción de A. D. Lindsay, en los *Socratic Discourses* (Londres, 1910, 1954) y en la edición de Loeb. En castellano, hay en curso de publicación una edición de la obra completa de Platón cuya traducción se debe a García Bacca. Esta edición contiene también el texto griego y está publicada en México.

Jowett, Benjamín, comp. *Plato. Dialogues* (Oxford, cuarta edición, revisada, 1953). Es una traducción de la obra completa.

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge* (Londres, 1935; Nueva York, 1957, en rústica). Es una traducción del *Teeteto* y del *Sofista*. Trad. cast.: *La teoría platónica del conocimiento* (Buenos Aires, Paidós, 1967).

—, *Plato's Cosmology* (Londres, 1936; Nueva York, 1957, en rústica). Es una traducción del *Timeo*.

—, *Plato and Parmenides* (Londres, 1939; Nueva York, 1957).

—, *The Republic of Plato* (Oxford, 1941; Nueva York, 1945). Las traducciones de Cornford tienen valiosos comentarios.

Hackforth, R., *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge, 1945; Nueva York, 1959, en rústica). Traducción del *Filebo*.

—, *Plato's Phaedrus* (Cambridge, 1952; Nueva York, 1960). Es una traducción del *Fedro*.

—, *Phaedo* (Cambridge, 1955).

Skemp, J. B., *Plato's Statesman* (New Haven, 1952; Nueva York, 1957, en rústica). Es una traducción del *Político*.

Exposiciones generales

Field, G. C., *Plato and His Contemporaries* (Londres, 1948).

Shorey, P., *What Plato Said* (Chicago, 1933).

Stenzel, J., "Sokrates", artículo en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft.*
Taylor, A. E., *Plato, The Man and His Works* (Londres, 1926, 1949).
—, *Socrates* (Londres, 1933; Nueva York, 1959).

Obras sobre temas particulares

Adkins, A. W., *Merit and Responsability; a Study in Greek Values* (Oxford, 1960). Los capítulos 13 y 14 tratan de Platón.
Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy,* 1915-1916.
Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy* (Nueva York, 1945).
Gigon, O., *Sokrates. Sein Bild im Dichtung und Geschichte* (Berna, 1947).
Hackforth, R., *The Composition of Plato's Apology* (Cambridge, 1933). Es un intento por establecer la relación entre la *Apología* y el verdadero discurso de Sócrates.
Hardie, W. F. R., *A Study in Plato* (Oxford, 1936).
Kerferd, G. B., "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic", en *Durham University Journal,* diciembre de 1947.
Magalhaes-Vilhena, V. de, *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (París, 1952).
Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951).
Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953).
Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951).
Ryle, G., "Plato's Parmenides", en *Mind,* XLVIII (1939), páginas 129-151 y 302-325.
Skemp, J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Cambridge, 1942).
Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic,* traducción de D. J. Allen Oxford, 1940).
Taylor, A. E., *Varia Socratica* (Oxford, 1911).
—, "The Platonic Biography of Socrates", *Proceedings of the British Academy,* 1916-1917.
Vlastos, G., Sellars, W., y Geach, P., "Four Papers on the Third Man Argument in the *Parmenides*", en *Philosophical Review,* LXIII (1954), págs. 319-349, LXIV (1955), págs. 405-437, LXV (1956), págs. 72-82, 83-94.
Vogel, C. J. de, "The Present State of the Socratic Problem", *Phronesis* I (1955).
Platonic Scholarship: 1945-1955, de T. G. Rosenmeyer, es una bibliografía sumamente amplia que apareció en tres números sucesivos de *The Classical Weekly,* abril 29 de 1957 a mayo 13 de 1957. Son muy útiles las notas y comentarios de Rosenmeyer casi sobre cada punto.

III

ARISTÓTELES

Por D. J. O'Connor

ARISTÓTELES NACIÓ en 384 a. C., en Estagira, en el norte de Grecia. Su padre era Nicómaco, médico de la corte macedónica y de su rey, Amintas II. A la edad de dieciocho años, Aristóteles abandonó Macedonia para ir a estudiar a Atenas. Permaneció en la Academia durante los dieciocho años siguientes, hasta la muerte de Platón, ocurrida en 347. Después de este suceso, parece no haber simpatizado con los intereses matemáticos del sobrino de Platón, Espeusipo, que sucedió a Platón como cabeza de la Academia. Se trasladó a Asos, en Asia Menor, donde el gobernante local, Hermias, alentó la formación de una pequeña escuela filosófica y científica. En los cinco años siguientes trabajó en problemas filosóficos y biológicos (los detalles de su obra biológica permiten suponer que la mayoría de los especímenes que analizó provenían de esta región). Pasó tres años en Asos y contrajo matrimonio allí con la hija de Hermias. Luego pasó a Mitilene, en Lesbos, donde estuvo otros dos años dedicado a sus estudios biológicos.

Luego fue invitado a volver a Macedonia para convertirse en tutor del heredero del trono macedónico. El muchacho, que luego sería Alejandro el Grande, tenía por entonces trece años de edad. Alejandro pasó tres o cuatro años bajo la tutela de Aristóteles. Es difícil rastrear la influencia del filósofo en la carrera posterior de Alejandro. En 335, Aristóteles abandonó la corte macedónica para volver a Atenas. Aquí fundó una escuela filosófica en el Liceo o Peripatos (el nombre de "peripatética" dado luego a la escuela aristotélica deriva de esta palabra). Enseñó en ella durante 12 años, hasta la muerte de Alejandro el Grande, en 323. La reacción antimacedónica en Atenas, posterior a la muerte de Alejandro, dio cierta impopularidad a Aristóteles y hasta lo puso en peligro, por lo cual, al ser acusado de "impiedad", abandonó la ciudad para diri-

girse a Calcis. Se dice que lo hizo para impedir que los atenienses pecaran nuevamente contra la filosofía como lo habían hecho en el caso de Sócrates. Murió en Calcis al año siguiente, a la edad de 62 años.



Aristóteles es uno de los dos o tres filósofos que han ejercido mayor influencia en la historia del pensamiento occidental. Es también uno de los más difíciles. Puede ayudarnos a comprenderlo. aclarar, primero, para nosotros mismos, las cuestiones que nos planteamos acerca de su filosofía, para luego considerar brevemente algunas de las razones por las que se lo halla difícil de comprender. Debemos observar, para comenzar, que las causas de la influencia que ejerce un filósofo sobre el pensamiento posterior a él no se vinculan necesariamente con el valor filosófico de su doctrina. Toda suerte de factores históricos accidentales puede dar como resultado que los escritos de un filósofo afecten las formas de pensamiento de los hombres durante muchas generaciones, mientras que los de otros sean pasados por alto. En el caso de los filósofos de la antigüedad, el más importante de esos accidentes fue, sin duda, la extensión en la cual sus escritos sobrevivieron en la Edad Media y en los tiempos modernos. Platón y, en menor medida, Aristóteles fueron afortunados a este respecto. Pero Demócrito y Crisipo, por ejemplo, aunque probablemente los igualaban en genio filosófico, son para nosotros figuras oscuras. Sólo podemos conjeturar con incertidumbre sus doctrinas a través de los informes de comentadores oscuros y a veces hostiles, y a través de los escasos fragmentos sobrevivientes de todo lo que escribieron. En la literatura, como en la vida, la supervivencia es la primera condición del éxito.

El estudio de las diversas causas que hacen que un filósofo tenga influencia en la historia del pensamiento es muy complicado. Felizmente, tiene relativamente poca

importancia para el estudioso de la filosofía; sólo tiene interés para el historiador de las ideas. Para nosotros, como estudiosos de la filosofía, la cuestión "¿por qué las doctrinas de Aristóteles tuvieron tanta influencia?" es un problema histórico colateral del cual no necesitamos ocuparnos (aunque me referiré brevemente a él al final de este capítulo). Nos interesan cuestiones muy diferentes: ¿cuáles fueron sus doctrinas? ¿eran verdaderas? y si, por desgracia, a oídos contemporáneos suena extraño referirse a las doctrinas filosóficas como *verdaderas* o *falsas*, podemos al menos preguntar: ¿son sus doctrinas defendibles por la razón? Puede suceder a veces que una doctrina sobreviva y sea influyente porque sea verdadera o racionalmente defendible. Pero la historia intelectual de la humanidad no nos permite suponer que esto haya sucedido muy a menudo en la filosofía. Es afortunado que en algunos campos, particularmente en las ciencias naturales, la verdad tenga un valor de supervivencia mayor.

Pero antes de tratar de responder a la pregunta "¿son verdaderas las doctrinas de Aristóteles?", debemos primero establecer cuáles eran estas doctrinas. Al decir antes que Aristóteles es uno de los filósofos más difíciles de comprender, he afirmado por implicación que no siempre es fácil determinar exactamente qué quería decir. Hay dos razones principales de esto. La primera es la naturaleza de la formación intelectual de su época; la segunda es el carácter de sus escritos tal como han llegado hasta nosotros.

1. No siempre es fácil comprender a un filósofo de nuestra propia época y nuestra propia sociedad y que escribe en nuestro propio lenguaje. Los conceptos y las argumentaciones filosóficos a menudo son abstrusos, sutiles, complejos o, de diversas maneras, poco obvios y difíciles de captar. Cuando están expresados en un lenguaje diferente del nuestro, es menester conocerlos a través de la lente deformadora de una traducción

o a través de nuestro conocimiento necesariamente imperfecto de la lengua en la cual están escritos. Y cuando están expresados, como los de Aristóteles, en una lengua muerta que ha sido el vehículo de una cultura totalmente extraña a la nuestra, nuestras dificultades aumentan mucho más. La visión moral, religiosa y, sobre todo, científica de la civilización griega era muy diferente de la de nuestra moderna sociedad occidental. La mentada afinidad entre las civilizaciones de la Grecia antigua y de la Europa moderna ha sido muy exagerada por propagandistas anticuados de una educación clásica. En la medida en que se la ha podido demostrar, esta afinidad no consiste nada más que en el tenue y vacilante, aunque de alguna manera tenaz, respeto por el libre ejercicio de la razón humana que se manifiesta en las mejores creaciones de Grecia y de la Europa moderna. Se observa muy claramente este respeto en muchos de los escritos de Aristóteles. Pero en todo otro respecto, las presuposiciones de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía griega en general nos resultan extrañas y ajenas. Debemos disipar de alguna manera esta sensación de extrañeza para poder comprender a Aristóteles. Por ello, trataré de hacer explícitas estas creencias de fondo en los puntos en los cuales parezcan ser especialmente importantes.

2. Han llegado hasta nosotros partes sustanciales de las obras de Aristóteles. En la traducción inglesa más autorizada[1], suman doce volúmenes. Pero lo que poseemos no es en modo alguno todo lo que escribió. Fue autor de obras populares y de una serie de diálogos a la manera de Platón, escritos que parecen haber sido mucho más legibles que cualquiera de

[1] *The Works of Aristotle*, traducida (al inglés) por varios traductores, edición a cargo de J. A. Smith y W. D. Ross, 12 vols. (Oxford, 1908-1952). Todas las traducciones de pasajes de Aristóteles citados en este capítulo están tomadas de esta obra.

los que han sobrevivido. Opiniones competentes de la antigüedad * hablan en términos encomiásticos de su estilo literario, pero difícilmente pueda hacerse este elogio de lo que *nosotros* conocemos de los escritos de Aristóteles. Todas las obras populares han desaparecido, además de una colección de notas y temas científicos. Conocemos su existencia y su contenido sólo a través de referencias de autores posteriores. Con una sola excepción **, lo que ha sobrevivido es una colección de sus tratados filosóficos y científicos serios, buena parte de los cuales tiene una forma desaliñada y poco adecuada para su publicación. El estilo, en su mayor parte, es conciso, y hasta críptico, y está lleno de desconcertantes discontinuidades, si bien algunas partes parecen haber sido escritas con mucho mayor cuidado que otras. En sus mejores pasajes, el estilo tiene una austera belleza. Pero está muy lejos de la amanerada elegancia de Platón, quien es considerado, quizás infortunadamente, como el modelo del estilo filosófico de la antigüedad. Se ha dedicado mucha labor erudita al esfuerzo por dilucidar las dificultades de los textos aristotélicos y determinar su autenticidad, así como el orden en el cual fueron escritos. Pero, para el lector filosófico corriente, las dificultades subsisten.

Estos dos obstáculos para la comprensión de Aristóteles, nuestra escasa familiaridad con su fundamento intelectual y las dificultades del texto, han dado origen a una enorme masa de escritos de comentadores antiguos, medievales y modernos, dedicados a dilucidar sus teorías. Y ni siquiera ahora podemos decir que el resultado sea claro e indudable. Toda interpretación detallada que se

* Por ejemplo, Cicerón y Quintiliano.

** *La Constitución de Atenas.* Esta obra pertenece al segundo grupo de escritos. Sólo se recuperó el texto completo en 1891.

dé de su filosofía probablemente origine controversias. Pero sus líneas generales son bastante claras y sólo nos ocuparemos de ellas.

Los autores modernos que escriben sobre Aristóteles tienen una gran ventaja sobre sus predecesores: están en condiciones de discernir qué partes de su obra conservan su importancia frente a los considerables progresos modernos de la lógica formal y la ciencia de la naturaleza. Un veredicto breve emitido a la luz del conocimiento moderno rezaría más o menos así: como lógico formal, Aristóteles se encuentra a gran altura. Es uno de los seis o siete lógicos realmente grandes que ha conocido el mundo. Como filósofo moral su obra también ha resistido la prueba del tiempo. La *Ética a Nicómaco* es aún un libro de gran influencia, al menos algunas de sus partes. Ecos de sus doctrinas pueden encontrarse en buena parte de la ética actual. Pero el resto de su filosofía está viciado por una falla fatal. Se halla íntimamente vinculada con un cuadro científico totalmente falso del mundo. Y no siempre es fácil, al evaluar sus ideas filosóficas, purificarlas de esta ciencia desacreditada.

En la actualidad, es fácil para nosotros establecer una distinción bastante nítida entre ciencia y filosofía. Las cuestiones científicas son aquellas que pueden ser resueltas por los datos de nuestros sentidos reforzados y dirigidos por diversos instrumentos (microscopios, telescopios, etcétera) y por recursos metodológicos (medición, procedimientos experimentales, etc.). Por estos medios los hombres han determinado las distancias y la constitución de los cuerpos celestes, las leyes de la mecánica, el número y la naturaleza de los elementos, las formas en que se nutren los vegetales y los animales, las leyes de la herencia y muchos otros hechos de este tipo. No podemos determinar por tales medios si hay o no un Dios, si la teoría de las formas de Platón es verdadera o falsa o si debemos preferir la ética cristiana a la de Nietzsche. La revolución científica de los últimos trescientos años nos ha suministrado un patrón con el cual podemos juz-

gar el conocimiento humano y los problemas humanos. Algunos problemas responden a los métodos científicos y nos brindan conocimientos científicos, pero otros no. Aun cuando encontramos a veces problemas no resueltos e intratables, sabemos al menos si son o no problemas científicos. Sabemos, por ejemplo, que la causa, la prevención y la cura del cáncer constituyen un problema científico (o, más bien, un conjunto de tales problemas). Pero esta distinción, tan obvia y útil para nosotros, no era en modo alguno obvia para Aristóteles y sus contemporáneos. No hacían ninguna distinción clara entre los problemas científicos y los de otro tipo. El mismo pensador podía ocuparse de cuestiones pertenecientes a la ciencia empírica, a la matemática y a la filosofía, como sucedió con el mismo Aristóteles. Él es una gran figura de la temprana historia de la ciencia. Pero su gran versatilidad intelectual y su profundo interés por las cuestiones científicas lo cegaron para las diferencias esenciales entre la ciencia y la filosofía. El resultado de esto es que gran parte de su obra es una mezcla inextricable de ciencia falsa y doctrinas filosóficas; y éstas son imposibles de evaluar hasta no haberlas diferenciado claramente de la matriz científica en la cual fueron elaboradas.

Quizá la mejor manera de establecer esta distinción esencial es esbozar la imagen científica del mundo que sustentaba Aristóteles antes de adentrarnos en la discusión de sus doctrinas filosóficas. Por supuesto, haremos una distinción que el mismo Aristóteles no reconocía. Pero nos ayudará a comprender sus doctrinas y a juzgarlas con mayor justicia. En el estudio de la filosofía antigua y de la filosofía medieval es sumamente importante no permitir que teorías científicas falsas y absurdas desvaloricen ideas filosóficas que sólo pueden tener una asociación fortuita con las primeras. Pero es igualmente importante reconocer una ciencia falsa como lo que es.

Ante todo, haré un breve esbozo de la mayor realiza-

ción de Aristóteles: su lógica formal. Luego esbozaré el fundamento científico de su filosofía. Después de esto, estaremos en condiciones de considerar con mayor justicia sus doctrinas específicamente filosóficas.

LÓGICA FORMAL

Aunque la lógica no era para Aristóteles, como no lo es para nosotros, una parte de la filosofía, se halla ligada muy estrechamente con ciertas cuestiones filosóficas. Una concepción particular de la lógica puede influir fácilmente en la visión filosófica del que la sustenta. Aristóteles consideraba correctamente la lógica como un método o técnica para promover el progreso filosófico. De hecho, uno de los comentadores antiguos de Aristóteles dio a las obras lógicas de éste el título de *Organon* (instrumento). De las seis obras agrupadas bajo este título, sólo una. los *Primeros Analíticos* es una exposición de lógica formal tal como Aristóteles entendía el tema. De las restantes, los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas* tratan de tipos de razonamiento que no satisfacen las normas aristotélicas de pensamiento científico. No tratan de la "lógica informal", pues no puede existir tal tema. pero contienen, como ha demostrado la investigación reciente [2], mucha lógica formulada de manera imperfecta. Los *Segundos Analíticos* tratan principalmente de cuestiones que hoy clasificaríamos como "teoría del conocimiento". Y las *Categorías* y *De Interpretatione* examinan temas que actualmente caerían bajo los rótulos de lógica filosófica y semántica. Más adelante examinaremos algunas de estas cuestiones.

La lógica formal puede ser descrita aproximadamente como la ciencia de la prueba deductiva. Es característico de tal prueba que si la información de la cual partimos

[2] Véase, por ejemplo, I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam, 1951).

(las *premisas*) es verdadera, la *conclusión* inferida de estas premisas debe ser también verdadera. Una lógica formal completa disecaría y clasificaría todos los diferentes tipos de de prueba y mostraría cómo se relacionan entre sí. La lógica formal de Aristóteles estaba muy lejos de ser completa. Él solo estudió un tipo muy limitado de razonamiento y no logró, como veremos, perfeccionar su estudio del mismo. Su logro consiste en haber inventado ciertos conceptos y técnicas que la investigación ulterior ha considerado esenciales para el desarrollo del tema. También exploró de manera muy exhaustiva las variedades de un tipo importante de razonamiento y las conexiones entre estas variedades. Los detalles de los escritos lógicos de Aristóteles revelan que conocía otras reglas lógicas además de las que formula explícitamente en los *Primeros Analíticos*. Pero no parece haberse dado cuenta nunca de su importancia ni haberles prestado una atención consciente [3].

En su obra sobre lógica formal, Aristóteles concentra su atención casi exclusivamente en el llamado silogismo "clásico" u "aristotélico" *. Su definición de silogismo, en los *Primeros Analíticos*, es "discurso en el cual, enunciadas ciertas cosas, se desprende necesariamente alguna otra cosa distinta de las enunciadas del hecho de ser éstas lo que son" [4]. Se trata de una definición muy amplia, que abarca a todo razonamiento deductivo válido. Cualquier teorema de la geometría de Euclides, por ejemplo, junto con las proposiciones de las cuales se deduce válidamente, la satisface. Lo que Aristóteles entiende por "silogismo", en el sentido técnico especializado de su lógica formal, puede ser ilustrado de manera simple, aun-

[3] Ver Bochenski, *op. cit.*, págs. 63-71, y J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, 2ª ed. (Oxford, 1957), cap. III.

* En lo que sigue, limitaremos nuestro examen al llamado silogismo asertórico. El silogismo *modal*, que contiene premisas del tipo "*S* es necesariamente *P*" o "*S* es posiblemente *P*", es una parte difícil de la lógica de Aristóteles, cuyos problemas aún no han sido resueltos totalmente.

[4] 24 *b* 18-20.

que un poco inexacta, por un razonamiento del siguiente tipo, común en la lógica "aristotélica" tradicional:

A). Todas las teorías basadas en elementos de juicio empíricos merecen consideración racional.
Todas las teorías psicológicas se basan en elementos de juicio empíricos.

Por lo tanto: Todas las teorías psicológicas merecen consideración racional.

Naturalmente, no se trata de un ejemplo tomado de los escritos de Aristóteles. Como ha demostrado Lukasiewicz, difiere de un genuino silogismo aristotélico en ciertos aspectos importantes[5]. Pero considerar las diferencias entre este tipo conocido de silogismo tradicional y la genuina variedad aristotélica es una buena manera de introducir algunas de las doctrinas básicas de Aristóteles. El ejemplo dado se asemeja a un silogismo aristotélico válido en que tiene dos premisas ("todas las teorías basadas en elementos de juicio empíricos merecen consideración racional" y "todas las teorías psicológicas se basan en elementos de juicio empíricos") y una conclusión ("todas las teorías psicológicas merecen consideración racional") que se desprende necesariamente de las premisas. Es también aristotélico en el hecho de contener solamente tres "términos" ("teorías basadas en elementos de juicio empíricos", "teorías que merecen consideración racional" y "teorías psicológicas"). Además, los tres términos difieren en "amplitud" o extensión relativa. Evidentemente, las relaciones de extensión gobiernan, en cierto modo, la manera cómo la conclusión se desprende de las premisas. El término "teorías que merecen consideración racional" es el que tiene mayor amplitud, mientras que "teorías psicológicas" es el de menor amplitud. La extensión del término que aparece en ambas premisas, "teorías basadas en elementos de juicio

[5] Lukasiewicz, *op. cit.*, cap. I.

empíricos", está entre las dos anteriores. Podemos expresar esta relación e ilustrar la validez del silogismo mediante el siguiente diagrama.



El mismo Aristóteles no usó diagramas para indicar la extensión relativa de los términos de un silogismo *, pero la explica de una manera general. "Cuando tres términos están relacionados entre sí de tal manera que el último está contenido en el intermedio como en un todo, y el intermedio está contenido en el primero —o excluido de él— como en un todo, los extremos deben estar relacionados por un silogismo perfecto." Y agrega [6]: "Al término que está contenido en otro y que, a su vez, contiene a otro lo llamo «término medio»." ** A los otros dos términos, a los que en el texto citado [7] Aristóteles llama "extremos", en otras partes los llama "término mayor" y "término menor", respectivamente. En nuestro ejemplo, "teorías psicológicas" es el término menor y

* Los diagramas de este tipo fueron introducidos por el matemático alemán Euler (1707-1783).

[6] *Primeros Analíticos,* 25 *b* 32-37.

** Esto es un error, como ha demostrado Lukasiewicz. Pero, para nuestros propósitos podemos pasar esto por alto.

[7] Idem, pág. 28.

"teorías que merecen consideración racional" es el término mayor. "Llamo término mayor a aquel en el cual está contenido el término medio, y término menor a aquel que está contenido en el término medio." [8] Esta terminología ha subsistido en la lógica hasta la actualidad. En estos aspectos, pues, el ejemplo dado se ajusta a la doctrina aristotélica del silogismo, pero difiere de ella en dos aspectos muy importantes. En primer término, Aristóteles raramente da ejemplos concretos y específicos de razonamientos silogísticos para explicar su teoría. A) es un razonamiento consistente en tres enunciados lógicamente relacionados acerca de ciertos tipos de teorías. Pero, evidentemente, la fuerza lógica de un razonamiento de este tipo no depende en modo alguno de aquello *a lo cual se refiere* el razonamiento. Si sustituyéramos los términos mayor, menor y medio que aparecen en nuestro ejemplo por términos que aparecen realmente con esta función en los escritos de Aristóteles [9], obtendríamos otro razonamiento válido acerca de un tema totalmente diferente pero de la misma estructura (o "forma lógica", como se la llama actualmente):

B). Todas las plantas de hojas anchas son caedizas.
Todas las vides son plantas de hojas anchas.
Por lo tanto: Todas las vides son caedizas.

Esto pone de manifiesto el hecho muy importante, ejemplificado en los escritos de Aristóteles aunque no enunciado explícitamente, de que *el tema de los razonamientos deductivos formales es totalmente ajeno a su validez.* Este hecho fundamental queda mejor en relieve sustituyendo los términos descriptivos concretos por *símbolos* arbitrarios. Esto es lo que hace Aristóteles al explicar las reglas de su lógica formal. Usa letras del alfabeto para indicar los términos mayor, medio y menor. Si

[8] Idem, 26 *a* 21.
[9] *Segundos Analíticos*, 98 *b* 5-10.

modificamos de este modo nuestro silogismo y ponemos "M" en lugar del término medio, "P" en lugar del término mayor y "S" en lugar del término menor *, obtenemos:

C). Todo *M* es *P*. Todo *S* es *M*.
Todo *S* es *M*.
Por lo tanto: Todo *S* es *P*.

Esta formulación destaca la estructura esencial del razonamiento. Sean cuales fueren los términos que coloquemos en lugar de *M*, *P* y *S*, obtendremos un caso concreto de razonamiento válido. Ahora bien, este reemplazo de términos concretos por símbolos cualesquiera es una innovación de la mayor importancia: es la introducción de *variables* en la lógica. En C), las letras *M*, *P* y *S* representan a los términos que nos plazca, y podemos obtener un razonamiento correcto efectuando una sustitución apropiada, por ejemplo, de A) en B). El mismo Aristóteles no comenta esta importante innovación, quizás, como dice Lukasiewicz [10] porque consideraba su invención como algo muy simple y que no requiere explicación alguna". Es probable, por supuesto, que la idea haya sido una extensión de la costumbre de los geómetras contemporáneos de utilizar letras cualesquiera para indicar puntos. El paso de un nombre arbitrario a una variable, en contextos matemáticos y lógicos, es muy corto. Pero es necesario observar lo siguiente: la introducción de variables en la lógica hizo posible elaborar la disciplina como *una ciencia*, y no como una colección de ejemplos. Pues una de las características esenciales de una ciencia es tratar de formular leyes generales, por ejemplo, "todos los razonamientos de tal y cual estructura son válidos".

* Siguiendo las convenciones de lógica tradicional, en la cual *S* y *P* representan, respectivamente, al *sujeto* y al *predicado* de la conclusión del silogismo.

[10] Idem, pág. 8.

Pero aún no obtenemos un silogismo propiamente aristotélico cuando expresamos nuestros razonamientos como *formas de razonamientos* con variables en lugar de términos, como en C). En realidad, si examinamos C) cuidadosamente, caemos en la cuenta de que, lejos de ser un enunciado verdadero, de hecho carece de significado. Pues C) afirma la verdad de "todo *M* es *P*" y de "todo *S* es *M*" y, en consecuencia, la verdad de la conclusión "todo *S* es *P*". Pero estas expresiones no pueden ser verdaderas o falsas; ni siquiera se las puede afirmar sensatamente. En efecto, no son enunciados. Son formas de enunciados, que se convierten en verdaderas o falsas cuando reemplazamos las variables "*S*", "*M*" y "*P*" por términos adecuados, como en A) y en B). Hay una gran diferencia entre una *inferencia* o *razonamiento* en la cual afirmamos ciertas premisas como verdaderas y luego extraemos ciertas conclusiones de ellas, como en A) y B), y una *implicación*, la cual sólo afirma que *si* ciertas premisas son verdaderas, entonces se desprende necesariamente cierta conclusión. La implicación correspondiente a A) es:

D). Si todas las teorías basadas en elementos de juicio empíricos merecen consideración racional y si todas las teorías psicológicas se basan en elementos de juicio empíricos, entonces todas las teorías psicológicas merecen consideración racional.

Y la implicación correspondiente a C) es:

E). Si todo *M* es *P* y todo *S* es *M*, entonces todo *S* es *P*.

Ahora bien, esto no solamente es un enunciado verdadero [a diferencia de C)], sino que es también, aparte de una pequeña diferencia de formulación *, un genuino

* En lugar de "Todo *A* es *B*" Aristóteles dice "*B* pertenece (*hyparchei*) a todo *A*" o "*B* es predicado (*katēgoreitai*) de todo *A*".

silogismo aristotélico. Tales silogismos son todos implicaciones, no inferencias, y están expresados con variables y no con términos concretos.

Las cuestiones que debemos considerar ahora, son:

1. ¿Cuántos tipos de silogismos válidos hay?
2. ¿Cómo distinguimos los silogismos válidos de los que no lo son?
3. ¿Cómo se relacionan entre sí los silogismos válidos?

Preguntamos primero cuántos tipos diferentes de premisas hay y de cuántas maneras diferentes se las puede combinar para formar silogismos. Luego tenemos que hallar alguna manera sistemática de distinguir los casos válidos de los que no lo son. Y el propio método de Aristóteles nos da para lograr esto, como veremos, la respuesta a 3).

Aristóteles divide los enunciados que pueden ser premisas y conclusiones de un silogismo en cuatro tipos. Con respecto a las premisas, sólo considera las oraciones que hoy llamaríamos "de la forma sujeto y predicado" y que, según las propias palabras de Aristóteles, "afirman o niegan una cosa de otra" [11]. Pueden ser universales —del tipo "todo *S* es *P*" o "ningún *S* es *P*"— o particulares, de la forma "algún *S* es *P*" o "algún *S* no es *P*". (Aristóteles menciona una tercera categoría de enunciados "indefinidos", que carecen de los cuantificadores "todo" o "algún", pero no la utiliza para desarrollar su teoría lógica.) Tenemos, pues, los cuatro tipos de premisas admitidos por la lógica tradicional: la universal afirmativa, la universal negativa, la particular afirmativa y la particular negativa. En la terminología de esta lógica, se las simboliza por *SaP*, *SeP*, *SiP* y *SoP*, respectivamente. Pero cabe destacar que esta terminología es medieval y no se la encuentra en Aristóteles. Aquí la utilizamos por conveniencia.

11 *Primeros Analíticos*, 24 *a* 16.

Estos cuatro tipos de premisas permiten formar una gran variedad de silogismos. Lo mismo sucede con los términos que pueden aparecer en las premisas. Evidentemente, hay cuatro ordenamientos posibles:

a) $M - P$	b) $P - M$	c) $M - P$	d) $P - M$
$S - M$	$S - M$	$M - S$	$M - S$
$S - P$	$S - P$	$S - P$	$S - P$

Aristóteles llama a estos ordenamientos "figuras" (*schēmata*). De las cuatro posibilidades limita su atención a las tres primeras y trata a la cuarta como una variante de a) *. Si combinamos ahora los cuatro tipos de premisas con las cuatro figuras, obtenemos 4×4^3 o 256 posibles variedades de razonamiento silogísticos. En su gran mayoría, no son formas válidas, por lo que Aristóteles limita su atención a catorce formas válidas (o "modos", como se los llama en la lógica tradicional) de las tres primeras figuras: en a), *aaa*, *eae*, *aii*, *eio*; en b), *eae*, *aee*, *eio*, *aoo*; en c), *aai*, *iai*, *aii*, *eao*, *oao*, *eio*. Las demuestra una por una en el libro primero de los *Primeros Analíticos*. Además, considera como variantes válidas de los silogismos de la primera figura los cinco modos válidos de la "cuarta figura" tradicional: *aai*, *aee*, *iai*, *eao*, *eio*.

Pero, ¿qué criterios utiliza para distinguir las formas válidas de las que no lo son? En el primer capítulo de los *Segundos Analíticos* [13] señala que "no todo conocimiento es demostrativo; por el contrario, el conocimiento de las premisas inmediatas es independiente de la demostración". Explica que toda cadena de razonamientos debe tener puntos de partida indemostrables. Si no fuera

* En la muy tardía antigüedad, un autor desconocido agregó una cuarta figura. Lukasiewicz [12] ha demostrado que la atribución habitual de la cuarta figura, en los textos tradicionales, a Galeno (siglo II d. C.) es equivocada.

[12] Lukasiewicz, *op. cit.*, págs. 38 y sigs.

[13] 72 *b* 18.

así, tendríamos que probar *A* por *B*, *B* por *D* y así *ad infinitum*, o terminar el regreso infinito demostrando, por ejemplo, *D* por *A*, con lo cual se cae en un círculo vicioso. Volveremos luego a este punto, cuando examinemos su teoría del conocimiento. Por el momento, admitamos que su posición parece razonable (al menos, si distinguimos entre puntos de partida *indemostrables* y *no demostrados* de los razonamientos). Pero, ¿cómo hacer una selección de nuestros puntos de partida indemostrables? La respuesta a esta cuestión sólo ha sido hallada en años recientes por la teoría moderna de los sistemas axiomáticos. Aristóteles, en verdad, al dar su propia respuesta, se sitúa en una posición controvertible. En el primer capítulo de los *Primeros Analíticos* [14], establece una distinción entre silogismos *perfectos* e *imperfectos*. "Llamo perfecto a un silogismo que no necesita nada más que lo enunciado para hacer evidente lo que se deduce por necesidad." En los silogismos que llama "imperfectos", en cambio, se requieren ciertas proposiciones adicionales para hacer evidente la necesidad lógica que vincula las premisas con la conclusión. Aristóteles aclara lo que quiere decir elaborando los detalles de su lógica. Su procedimiento consiste en tomar como básicos e indemostrados a dos de los cuatro modos de la primera figura. Uno de éstos, que los medievales llamaban *Barbara*, está indicado en E). El otro, llamado *Celarent* por los medievales, está indicado en G). Aristóteles usa, luego, diversos recursos lógicos para "reducir" (*anagein*) los silogismos imperfectos a uno de estos dos.

La idea subyacente en esto es muy importante. No es nada menos que la idea de un sistema axiomático, en el cual se deducen teoremas (los silogismos imperfectos) a partir de suposiciones indemostradas (los silogismos perfectos). Aquí se invierte el proceso habitual de deducción a partir de los axiomas, para efectuar una reducción a los axiomas. La noción de sistema axiomático no

[14] 24 *b* 22.

era desconocida para los matemáticos contemporáneos de Aristóteles. La famosa síntesis del conocimiento geométrico realizada por Euclides apareció sólo pocos años después de la muerte de Aristóteles. Pero debe concederse a Aristóteles el mérito de haber comprendido su importancia para una lógica científica. Podemos tomar como ejemplo del método el silogismo de la segunda figura, *Camestres*:

F). Si todo *P* es *M* y ningún *S* es *M*, entonces ningún *S* es *P*.

Este silogismo se convierte en *Celarent*, de la primera figura:

G). Si ningún *M* es *S* y todo *P* es *M*, entonces ningún *P* es *S*.

Se efectúa la reducción intercambiando el orden de las premisas y "por conversión" de la primera premisa y la conclusión, trasponiendo el sujeto y el predicado [15]. Otras reducciones exigen maniobras lógicas más elaboradas que no necesitamos considerar aquí [16].

Debemos hacer algunas observaciones críticas. En primer término, la teoría del silogismo, tal como la fórmula Aristóteles, no es completa ni autocontenida. Pues, para efectuar las reducciones de silogismos imperfectos a perfectos, debe recurrir a reglas lógicas que, si bien las utiliza intuitivamente, nunca las enuncia formalmente. Y estas reglas lógicas no siempre forman parte de la lógica silogística. Muchas de ellas pertenecen a la lógica de proposiciones. Esta es una parte de la lógica anterior y más primitiva que la lógica del silogismo, pero que el mismo Aristóteles nunca investigó. Fue estudiada por los estoicos, algunos años más tarde, quienes hicieron considerables progresos en ella. Pero los descubrimientos de los estoicos no fueron tomados en cuenta, en gran

[15] *Primeros Analíticos*, 27 *a* 10-24.

[16] Para los detalles ver Lukasiewicz, *op. cit.*, cap. III, págs. 54-66.

medida, por los filósofos posteriores. Y a pesar de que los lógicos medievales realizaron en este campo una labor que los señala como precursores, sólo en el siglo XIX se restauró la lógica proposicional como parte fundamental de la lógica. Así, el sistema lógico de Aristóteles es fragmentario e inconcluso. En segundo lugar, su distinción entre silogismos perfectos e imperfectos, aunque es importante como primer intento de elaborar un sistema lógico axiomático, depende de un criterio dudoso para distinguir los silogismos perfectos de los imperfectos. No afirma explícitamente que los silogismos de la primera figura sean evidentes y que los de las otras figuras no lo sean, pero esta es la manera más natural de comprender lo que él dice, y así lo han interpretado tanto los comentadores antiguos como los modernos. La noción de *evidencia*, como veremos, es fundamental para su teoría del conocimiento. Pero que un enunciado sea o no evidente es un problema psicológico, no lógico. Depende de las capacidades mentales innatas y de la educación previa de la persona que examina el enunciado.

Además, ciertamente no es esencial para un sistema lógico o matemático que los axiomas de los cuales parte sean intuitivamente obvios. Sólo basta preguntar "¿obvios para quién?" para comprender lo absurdo de tal idea. Hay condiciones a las cuales debe ajustarse un sistema axiomático (por ejemplo, debe ser consistente); pero en qué medida son obvios o no los axiomas es algo que carece de toda importancia para la lógica.

Debemos también señalar, a título de crítica, que Aristóteles parece haber creído que la lógica del silogismo es toda la lógica, en el sentido de que es posible reducir toda demostración a un conjunto de silogismos de forma típica [17]. Como consecuencia de esto, también suponía que toda proposición que sea la premisa o la conclusión de un razonamiento debe adoptar la forma llamada de sujeto y predicado. "Toda premisa expresa que algo es,

17 *Primeros Analíticos*, 41 *b* 1.

debe ser o puede ser el atributo de alguna otra cosa."[18] Es sorprendente que sus considerables conocimientos matemáticos no le suministraran inmediatamente contraejemplos de tal afirmación. Hay incontables razonamientos en la geometría que conocían los griegos cuyas premisas y conclusiones no adoptan la forma de sujeto y predicado y que no son silogismos. Este error lógico tuvo efectos de largo alcance sobre las concepciones filosóficas de quienes lo aceptaron, inclusive, por supuesto, el mismo Aristóteles.

Pero estas críticas son pequeñas en comparación con el logro que significó la lógica formal de Aristóteles. La introducción de variables en la lógica y la sistematización de una parte importante de ella convirtieron la disciplina, de una colección de reglas prácticas, en una ciencia en vigoroso desarrollo. No fue culpa de Aristóteles si la historia posterior de la lógica no estuvo a la altura de este brillante comienzo. De hecho, los ulteriores desarrollos de la antigüedad y la Edad Media no hallaron la comprensión y aprecio que merecían, y la misma obra de Aristóteles fue mal interpretada hasta un grado realmente grotesco. Pero la creación de una lógica genuinamente científica, durante los últimos cien años, nos ha puesto en condiciones de hacer una verdadera estimación de los méritos y defectos de la obra del hombre que fundó la disciplina.

EL FUNDAMENTO CIENTÍFICO

Ya hemos observado que ni Aristóteles ni ningún otro pensador griego establecía una distinción clara entre especulación científica y especulación filosófica. Por ende, puede parecer que se violenta la filosofía de Aristóteles si se intenta disecar el fundamento científico de su pensamiento y se lo deja a un lado antes de examinar lo que nosotros, hombres del siglo XX, consideramos como las

18 *Primeros Analíticos,* 25 *a* 1.

partes propiamente filosóficas de su sistema. Sin embargo, nos vemos obligados a hacerlo, si queremos evaluar sus ideas filosóficas, pues gran parte de su ciencia era simplemente equivocada. Y debemos apartar estos errores y su influencia, si queremos juzgar el sistema aristotélico con justicia.

Las especulaciones científicas de Aristóteles abarcaban un campo muy amplio. Poseía conocimientos matemáticos, aunque no realizó una labor original en este ámbito. Elaboró especulaciones sagaces, aunque equivocadas, en química, cosmología y mecánica *; y fue un biólogo de primera clase. En biología, es realmente una de las grandes figuras de la historia de la ciencia. Su labor en este campo fue muy admirada por Darwin. Es muy muy notable, sin embargo, que sus realizaciones fueron las de un hábil y paciente *observador*, más que las de un *experimentador*. La experimentación, hablando en líneas generales, consiste en la observación en condiciones controladas y variadas por el mismo observador. Así, no hay ninguna diferencia nítida y tajante entre la experimentación y la mera observación. Tampoco es verdad que los griegos nunca experimentaran. Pero la comprensión de la inmensa fecundidad del método experimental y su consiguiente adopción como procedimiento sistemático es, en parte, la causa y, en parte, la consecuencia de la época científica moderna, que abarca los últimos 300 años. Y es un hecho de la naturaleza el que sea posible aprender mucho de biología elemental mediante la observación exacta y cuidadosa, pero que no sea posible descubrir de esta manera a las leyes de la física y de la química. Para que pueda progresarse en estos campos, se requieren métodos experimentales complejos unidos a precisas técnicas de medición.

* Aunque sus teorías mecánicas no fueron en modo alguno infructuosas [19].

[19] Véase T. L. Heath, *Mathematics in Aristotle* (Oxford, 1949), págs. 115-116; 114-146.

Desgraciadamente, la parte más exitosa de la ciencia de Aristóteles. sus descubrimientos biológicos, estaba constituida por hechos particulares que sólo podían tener escasa influencia sobre su filosofía.

Lo que tomó de su biología fue determinado punto de vista: la actitud teleológica. La teleología es la doctrina según la cual la estructura y los procesos de la naturaleza deben ser explicados en términos de los propósitos a los cuales sirven. Así, muchos fenómenos biológicos son tan claramente intencionales o funcionales que los biólogos tienden de manera natural a interpretar su material de estudio en términos de conceptos como *propósito*, *función* y *finalidad*. Desde Darwin, han comenzado a comprender que esta tendencia natural es muy engañosa, pero en la antigüedad había pocos elementos para ponerla a prueba. Aristóteles era un teleologista completo, que interpretaba como resultado de procesos dirigidos hacia un fin, no sólo la conducta de la materia viva, sino también todas las acciones de la naturaleza. En sus escritos, es un tema repetido el de que la naturaleza no hace nada en vano o fortuitamente [20]. Como veremos, no quería decir con ello que estos procesos dirigidos fueron el resultado de un plan consciente de una inteligencia sobrehumana. Para él, el propósito era inmanente o inherente —por decir así— a todos los procesos naturales, orgánicos o meramente físicos. Dice en la *Física* [21]: "Si el propósito está presente en el arte, también está presente en la naturaleza."

En la actualidad, en cambio, tendemos a explicar todos los fenómenos mecánicamente, si podemos. Recurrimos a las explicaciones teleológicas sólo en última instancia, si es que recurrimos a ellas. Hacemos esto porque hemos hallado que los modos mecánicos de explicación son exitosos aun en casos en los que el sentido común podría suponer que interviene un propósito de algún tipo. Tomemos un

[20] Por ejemplo, *De Caelo*, 271 *a* 35; 290 *a* 31.
[21] 199 *b* 30.

ejemplo simple. Todo el mundo ha observado que algunas partes de las plantas (por ejemplo, los retoños en crecimiento) tienden a volverse hacia la luz. Decir que los retoños en crecimiento de las plantas jóvenes *buscan* la luz no sería una mera metáfora para un aristotélico. Sería un enunciado genuinamente explicativo. Pero un botánico moderno trata de hallar el *mecanismo* por el cual se producen estos movimientos. Puede indicar, por ejemplo, que cuando un retoño se inclina hacia la derecha es porque las células de la parte izquierda del retoño crecen más rápidamente que las correspondientes células de la parte derecha, con lo cual tuercen el retoño a la derecha. Además, puede demostrar que ciertas sustancias químicas (auxinas), que estimulan el crecimiento de las células, tienden a agruparse en el tallo en la parte más alejada de la luz, etc. Tales explicaciones, por supuesto, no son lógicamente incompatibles con explicaciones aristotélicas formuladas en términos de propósito y "movimiento natural". Pero rastrear los procesos químicos y físicos subyacentes en estos fenómenos suprime la necesidad de tratar de explicarlos teleológicamente. La "explicación" aristotélica se hace superflua porque no agrega nada a la científica. Más adelante examinaremos en algunos ejemplos el uso que hace Aristóteles de la teleología. Lo que debemos recordar es que, a menudo, se trata de una ilegítima extensión de un modo de pensamiento biológico a contextos que no son biológicos. Aun dentro de la biología, actualmente se considera que las explicaciones teleológicas son de muy dudoso valor. Fuera de ella, simplemente distraen nuestra atención de enfoques más útiles. Es interesante observar que el mismo discípulo de Aristóteles, Teofrasto, hizo algunas críticas agudas a su teleología. Desgraciadamente para la historia posterior de la ciencia, esas críticas fueron juzgadas de mucho menor valor que la teoría a la cual estaban dirigidas.

La ciencia de la química es un producto de los últimos 200 años. No puede decirse que haya existido en la antigüedad. Pero, como se vio en el Capítulo I de este libro,

los griegos tenían sus ideas acerca de la naturaleza y la constitución de la materia. En particular, Aristóteles tomó la teoría de Empédocles de los cuatro elementos básicos: el fuego, la tierra, el aire y el agua. Los químicos modernos creen que existen 92 elementos que aparecen en estado natural y de los cuales está constituida toda sustancia del universo. El agua está compuesta por hidrógeno y oxígeno, en la proporción de dos átomos a uno; los azúcares están compuestos por carbono, hidrógeno y oxígeno en diversas proporciones (seis: doce: seis para la glucosa, por ejemplo); la sal común está compuesta por cloro y sodio en iguales proporciones, y así sucesivamente. Para Aristóteles, toda cosa del universo, con una importante excepción (a la que nos referiremos luego), está formada por fuego, tierra, aire y agua en diversas proporciones. Pero no enuncia, ni siquiera conjetura, las proporciones en las cuales estos elementos básicos se combinan para formar las diferentes sustancias del mundo que nos rodea. En realidad, no podría hacerlo sin sustentar algún tipo de teoría atómica. Pues, aunque creía que esas sustancias básicas son elementos, en el sentido de que no se los puede descomponer en sustancias más primarias, no poseía ninguna teoría satisfactoria acerca de *cómo* se combinan para formar rocas, madera, hojas, carne, huesos, etc. Aunque no tenía ninguna buena razón para hacerlo, rechazaba la brillante teoría atómica de Demócrito y Leucipo. Por consiguiente, no podía adaptarla a sus propios propósitos y hablar de "átomos" o de las menores partículas de los cuatro elementos. Nunca explicó satisfactoriamente cómo es posible que mi cuerpo, por ejemplo, sea una mezcla de los cuatro elementos sin que haya partículas separadas de los elementos que existan unas junto a otras en la mezcla. El químico moderno admite que aun en los compuestos químicos que presentan asociaciones de partículas mucho más íntimas que una mera mezcla mecánica, los átomos de los elementos constituyentes coexisten en un esquema regular. Sin embargo, la teoría de Aris-

tóteles no era una mera superstición. Se basaba en un tipo rudimentario de elementos de juicio empíricos. Las palabras que nosotros traducimos por "tierra", "aire", "agua" y "fuego" tenían para los filósofos griegos un significado muchos más amplio. Se las puede interpretar en el sentido de que aluden a cuatro fases diferentes de la materia: la sólida, la líquida, la gaseosa y la del gas caliente y luminoso que denominamos llama. La observación común da sustento a la teoría de que la materia puede adoptar una u otra de estas formas en circunstancias diferentes. El hielo se convierte en agua y luego en vapor. La madera forma un vapor y una llama al quemarse, dejando una pequeña ceniza residual; el fenómeno de la formación de sedimentos en los ríos puede ser interpretado como agua que se convierte en tierra; el agua se condensa a partir del vapor cuando cae el rocío, etc. El hecho de que la verdadera interpretación de estos fenómenos sea muy diferente no debe impedirnos apreciar que la doctrina de los cuatro elementos está en armonía, al menos, con buena parte de nuestra observación no reflexiva de la naturaleza. No se sabe hasta qué punto la consonancia de esta teoría con la experiencia influyó para que Aristóteles la adoptara. Sea como fuere, afirma ciertamente, en contra de Empédocles, que los elementos se transforman unos en otros y no son inmutables [22].

Además, sigue la tradición al "explicar" que los cuatro elementos contienen, combinados en pares, las cuatro cualidades elementales: caliente, frío, húmedo y seco. El fuego es caliente y seco, el agua fría y húmeda, etc. Y halla en estos elementos la fuente del movimiento del mundo sublunar. Cada uno de los cuatro elementos tiene un "lugar natural" hacia el cual tiende: la tierra y el agua hacia abajo, hacia el centro de la tierra, el fuego y el aire hacia arriba, lejos del centro de la tierra. Pero la tierra es más pesada que el agua, y el fuego es más

[22] *De Generatione et Corruptione,* 329 *b* 1.

liviano que el aire; es decir, tienden a ir más allá en sus direcciones naturales. El fuego, dice Aristóteles, no tiene ningún peso, ni la tierra tiene liviandad alguna [23]. (Se ve a través de esto que, para él, el peso y la dirección son conceptos *absolutos*, no *relativos*. El peso [o la liviandad] de un cuerpo es algo que éste posee en sí mismo, sin ninguna relación con otros cuerpos.)

Los cuerpos compuestos por los cuatro elementos tienden a moverse en la dirección natural del elemento que predomina en el compuesto [24]. Además, brinda argumentos, aunque muy pobres, para demostrar que todo trozo de materia que aparece en estado natural en el mundo debe contener los cuatro elementos [25]. En verdad, es difícil discernir si Aristóteles cree que sea posible hallar algunos de los elementos en estado puro. Según sus principios, parece improbable que esto suceda. La fatal objeción teórica a esta tesis (objeción que debería haber sido *obvia para él, aun sin la ayuda de un conocimiento* químico sólido) es que resulta imposible explicar cómo puede decirse que un elemento prepondera en un compuesto. Parece haberse dado cuenta de que es necesario suponer que las diferentes sustancias están compuestas por los cuatro elementos en algún tipo de proporción aritmética (en el primer libro de *De Anima*, aprueba una declaración de Empédocles en este sentido). Pero, ¿qué tipo de proporción? ¿De peso, de volumen o de qué otra cosa? Aristóteles no tiene ninguna respuesta satisfactoria a estos interrogantes y difícilmente podría haberla hallado sin la teoría atómica que había rechazado.

Sin embargo, trata de explicar el hecho de que los cuatro elementos, en última instancia, no se precipiten fuera de la mezcla y se establezcan permanentemente en sus lugares naturales: la Tierra en el centro, rodeada por capas concéntricas de agua, aire y fuego. El Sol, en su

[23] *De Caelo*, 311 *a* 28.
[24] Idem. 311 *a* 32.
[25] *De Generatione et Corruptione*, 334 *b* 31 y sigs.

eterno camino circular, se aproxima y se aleja periódicamente de diversas regiones de la Tierra. Este movimiento produce, aunque Aristóteles no aclara cómo, la trasmutación de un elemento en otro y los diversos procesos de crecimiento y decadencia, cambio y destrucción, que se desarrollan sobre la faz de la Tierra [26].

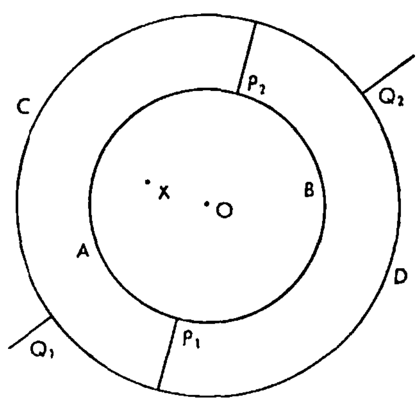
Ahora examinaremos brevemente la cosmología de Aristóteles, su explicación de la estructura del universo y de los lugares y movimientos relativos de la Tierra, los planetas, el Sol, la Luna y las estrellas fijas. La astronomía fue una ciencia en la cual los griegos obtuvieron brillantes éxitos. Hicieron todo lo que se podía hacer sin instrumentos de óptica y disponiendo solamente de la matemática más simple. Pero se trataba de un ámbito invadido por la superstición religiosa y, por lo tanto, difícil de contemplar con los ojos imparciales de la ciencia. Los cuerpos celestes eran, en algún sentido, divinos. Por ello, se tendía a considerar y a interpretar su conducta de manera muy diferente a cómo se consideraban los cuerpos terrestres. La cosmología de Aristóteles constituye un notable compromiso entre el enfoque racional y el supersticioso de los fenómenos celestes.

La Tierra es esférica y está en reposo en el centro del universo. Los cuerpos celestes giran alrededor de la Tierra, y en toda explicación racional de los procesos del cosmos es menester dar cuenta de sus diversas trayectorias. En su intento de hallar una explicación de los movimientos de los cuerpos celestes en este universo geocéntrico, Aristóteles se inspira principalmente en la obra de Eudoxo, un matemático que, como Aristóteles, había sido discípulo de Platón. Eudoxo había representado el universo como un conjunto de esferas concéntricas, con la Tierra como centro común. Cada esfera gira a velocidad constante y en una dirección constante. Pero las velocidades y direcciones de las diferentes esferas podían ser diferentes, y cada una de éstas giraba alrededor de su

[26] Idem, 336 *a* 15.

propio eje. Este complicado sistema era necesario para explicar los movimientos aparentes del Sol, la Luna, los planetas y las estrellas fijas. La esfera externa, la de las estrellas fijas, cumplía una revolución cada 24 horas. Pero los movimientos aparentes del Sol, de la Luna y, especialmente, de los planetas, en particular, siguen un camino irregular, razón por la cual los griegos les dieron el nombre de *planētes* ("errabundos"). Eudoxo descubrió que podía utilizar su sistema de esferas concéntricas en revolución para explicar las aparentes irregularidades de los movimientos observados en los cuerpos celestes. Es posible ilustrar de manera simple el principio de este sistema, aunque sus detalles son complejos [27].

Imaginemos dos esferas relacionadas del siguiente modo:



La esfera interior, de diámetro *AB*, gira alrededor de su eje $P_1 P_2$ a una velocidad determinada. La esfera exterior, de diámetro *CD*, gira alrededor de su propio eje $Q_1 Q_2$. Suponemos, claro está, que el eje de la esfera interior, $P_1 P_2$, está unido a puntos fijos de la esfera

[27] Para los detalles, véase J. L. E. Dreyer, *History of Astronomy from Thales to Kepler* (Nueva York, 1953); T. L. Heath, *Aristarchus of Samos* (Oxford, 1913), cap. 13.

exterior. Su movimiento, pues, es el resultante de dos movimientos: la rotación de la esfera exterior *CD* y su propia rotación alrededor de *AB* como eje. Supongamos ahora que hay un observador en *O*, el centro común de las dos esferas, que contempla la trayectoria aparente seguida por un punto *X* sobre la superficie de la esfera interior *AB*. El movimiento de *X*, tal como se le aparece al observador que está en *O*, será una curva compleja que resulta de la combinación de los movimientos de las dos esferas. Es fácil ver que, combinando un número suficiente de esferas vinculadas de esta manera con ejes y velocidades de revolución adecuadamente elegidos, podemos obtener un modelo de cualquier movimiento observado en un punto de cualquiera de las esferas. De hecho, Eudoxo halló que, asignando tres esferas a la Luna, otras tantas al Sol y cuatro a cada uno de los cinco planetas conocidos por los griegos —Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno— y ajustando adecuadamente las velocidades de revolución de las esferas y las posiciones de sus ejes, podía explicar satisfactoriamente todos los movimientos de los cuerpos celestes tales como se le aparecen a un observador situado en la Tierra. Esto exigía un total de 27 esferas en el sistema de Eudoxo, si agregamos la esfera más externa, la de las estrellas fijas. Calipo efectuó una revisión posterior del modelo de Eudoxo para modificar ciertas inexactitudes. Con esta revisión, el número de esferas se elevó a 33. La obra de Eudoxo fue una gran hazaña del genio matemático griego.

Esta teoría nos interesa aquí porque fue adoptada y modificada por Aristóteles. Los detalles, tanto en los escritos del mismo Aristóteles [28] como en los de sus comentadores, son muy oscuros. Sin embargo, parece que Eudoxo y Calipo no concebían sus esferas hipotéticas como entidades materiales reales. Eran simplemente recursos geométricos para explicar los hechos de la observa-

[28] Véase *Metafísica,* 1073 *a* 17-1074 *a* 12.

ción, meras superficies de revolución hipotéticas. Pero cuando Aristóteles adoptó el sistema, supuso erróneamente que las esferas eran partes materiales reales del universo. Y puesto que los cuerpos celestes son eternos y no están sujetos a cambio como las cosas del mundo sublunar, supuso que debían estar compuestos de un quinto elemento, el *aithēr*. Lo concebía como una sustancia trasparente, inmutable, indestructible y cuyo movimiento "natural' no era hacia arriba o hacia abajo como los cuatro elementos sublunares, sino un eterno movimiento circular. Aduce varios argumentos, ninguno de ellos muy plausible, para demostrar que el movimiento circular es el único tipo de movimiento posible para los cuerpos celestes. Entre estos "argumentos" es importante la afirmación de que el círculo es la figura [29] "perfecta" y, por lo tanto, una trayectoria apropiada para los cuerpos celestes. Esta curiosa introducción de un concepto valorativo en la argumentación filosófica no es infrecuente en Aristóteles (ni en los pensadores medievales que fueron sus discípulos). A menudo afirma que debe suceder tal o cual cosa porque es "más noble" o "más honorable" que sea así.

Habiendo aceptado la idea de que las esferas de Eudoxo eran esferas materiales compuestas por un quinto elemento, Aristóteles se enfrentó inmediatamente con una dificultad. Según su sistema físico, como veremos, no puede existir el vacío, es decir, un espacio en el que no haya materia alguna. Así, no podía haber un espacio vacío entre las esferas, por lo cual éstas debían estar en contacto unas con otras. Pero si esto es así, el movimiento de cualquiera de ellas interferiría en el movimiento de la esfera siguiente a ella. La naturaleza de esta interferencia queda en la oscuridad, pero presumiblemente Aristóteles aludía a fuerzas de fricción. De este modo, el sistema de Eudoxo no podía funcionar. Aristóteles postuló entonces la exis-

[29] Por ejemplo, *De Caelo*, 269 *a* 20.

tencia de esferas "contrarrestantes". Al rotar en el sentido opuesto al de sus vecinas, suponía que neutralizaban los movimientos de las esferas "sin estrellas", las que no trasportaban cuerpos celestes. Con esto, el número total de esferas (o "cielos", como se las llamaba a veces) se elevó a 55. Pero esta engorrosa interpretación equivocada de la elegante ficción matemática de los astrónomos no podía llenar, de hecho, la función que Aristóteles le asignaba. Pues si no hay espacios vacíos entre las esferas, las esferas adicionales postuladas para aislar las esferas portadoras de estrellas de la influencia inconveniente de sus vecinas deben estar sometidas, presumiblemente, a las mismas fuerzas cuyos efectos debían neutralizar. Pero toda la teoría es demasiado oscura y confusa para permitir la crítica racional.

Finalmente, debemos examinar la mecánica de Aristóteles. Esta parte de su teoría científica ha sido muy difamada por los historiadores. Por supuesto, era equivocada, y, debido al gran prestigio de Aristóteles en la Edad Media y a la accidental asociación de su filosofía con dogmas teológicos sacrosantos, sus ideas científicas se convirtieron en un obstáculo para el avance de la física. Pero sus teorías acerca de la fuerza y el movimiento no eran arbitrarias ni apriorísticas. Por el contrario, estaban íntimamente vinculadas con los hechos de la experiencia y constituían una doctrina tan razonable como la que es posible elaborar basándose en la observación de sentido común, sin la ayuda de aparatos. Aristóteles se equivocó simplemente porque la especulación teórica inteligente basada en la experiencia cotidiana no es suficiente en este tipo de cuestiones. Pero fue necesario el genio de Galileo, Newton y sus sucesores, para que hayamos llegado a comprenderlo.

La naturaleza (*physis*) es para Aristóteles la suma total de las cosas que tienen fuentes de movimiento internas[30]. Es este ámbito, orgánico e inorgánico, el que

30 *Física*, 192 *b* 20.

suministra el objeto de la física aristotélica. Una flor, un perro, una piedra y un hombre forman parte de la naturaleza. Un artefacto como una mesa o un barco no forman parte de ella. Es decir, no forman parte de la naturaleza como mesa o como barco. Pero la madera de la que están compuestos *es* parte de la naturaleza. Aristóteles trata de combinar esta creencia en un mundo de objetos naturales que tienen fuerzas motrices internas con la doctrina de que la fuente primaria y original de todo movimiento del universo es Dios, quien mueve directamente el "cielo exterior", la esfera de las estrellas fijas. Pero nunca pone en claro la naturaleza de la conexión entre estas dos fuentes de movimiento. La distinción entre "naturaleza" y artefacto tampoco resiste el examen. Los avances modernos de la biología y la ingeniería han desdibujado la línea divisoria entre lo que se mueve por sí mismo y lo que se mueve por la acción de fuerzas externas.

El concepto de movimiento (*kinēsis*) era para Aristóteles un concepto mucho más amplio que para nosotros. Para él, significaba *cualquier tipo de cambio:* de calidad, de tamaño o de lugar (en algunos contextos hasta abarca la generación y la destrucción). La caída de una manzana era un suceso de un tipo básicamente semejante a su crecimiento o a su maduración. Al referirnos a la mecánica de Aristóteles, debemos limitar nuestra atención al movimiento local (*phora*). (En algunas partes de sus escritos, considera al movimiento de este tipo como el sentido básico de la palabra *kinēsis.*) Como cualquier otro tipo de cambio, puede ser de dos tipos: "natural", o proveniente de la naturaleza misma de la cosa que se mueve; o "forzado", es decir, provocado por fuerzas externas al cuerpo en movimiento. La caída de una piedra o el ascenso de una chispa son ejemplos de movimientos "naturales" de los cuerpos. También naturales son los movimientos intencionales de las plantas y los animales. Los movimientos contrarios a la naturaleza son los que resultan de fuerzas externas que se

aplican a un cuerpo. El vuelo de una flecha, por ejemplo, es una combinación de su movimiento natural, que la lleva hacia el centro de la tierra, y el movimiento "no natural" resultante del impulso que le imprime la cuerda del arco.

En lenguaje moderno, los principios de la mecánica de Aristóteles pueden ser expresados brevemente del siguiente modo: la velocidad de un cuerpo es directamente proporcional a la fuerza impulsora e inversamente proporcional a la resistencia del medio a través del cual se mueve. En el caso de movimientos "naturales" como la caída de cuerpos pesados, el movimiento se debe a la tendencia (*rhopē*) natural del cuerpo a superar la resistencia del medio a través del cual cae *. Cuanto mayor es la tendencia de este tipo que posee un cuerpo (esto es, en el caso de un cuerpo que cae, cuanto mayor y más pesado es), tanto más rápidamente caerá. Y cuanto más espeso y resistente es el medio, tanto más lenta será la caída [32]. La doctrina del medio resistente parece, sin duda, estar de acuerdo con la observación. Los cuerpos caen más rápido en el aire que en el agua; y más rápido en el agua que en la melaza. Asimismo, en un medio resistente, los cuerpos grandes y pesados caen más rápidamente que los pequeños y más livianos.

A partir de estas presuntas leyes del movimiento, Aristóteles deduce su argumento más fuerte contra la posibilidad del vacío **. Puesto que la velocidad de un cuerpo que cae es inversamente proporcional a la resistencia del medio, un cuerpo que cayera en el vacío tendría velocidad infinita. Puesto que esto es evidente-

* El único factor restante que influye sobre la velocidad de caída es la forma del cuerpo que cae [31].

31 *Física*, 216 *a* 19; *De Caelo*, 313 *a* 15.

32 *Física*, 215 *a* 24, 216 *a* 15; *De Caelo*, 277 *b* 4, 308 *b* 18; *Física*, 215 *a* 26.

** Aristóteles aduce un gran número de argumentos para probar la imposibilidad del vacío. Ninguno de ellos tiene valor.

mente imposible, no puede existir el vacío [33]. Hay uno o dos pasajes de los escritos científicos de Aristóteles en los que éste se aproxima a la verdad, en lo relativo a los cuerpos en movimiento. Reconoce la existencia de la inercia en la admisión de que hasta los cuerpos en reposo ofrecen resistencia [34]. Y en una parte de su argumentación contra la posibilidad del vacío, enuncia (pero solamente para rechazarla) algo semejante a la primera ley newtoniana del movimiento. Si existiera el vacío, un cuerpo en movimiento no sujeto a ninguna fuerza externa se movería eternamente. Pero puesto que esto es imposible, el vacío no puede existir [35]. Tenemos aquí un triste ejemplo de una creencia científica falsa que refuerza a otra igualmente falsa.

LAS DIVISIONES DE LA FILOSOFÍA

La palabra *philosophia* tenía para Aristóteles, como para los griegos en general, un significado mucho más amplio que el que tiene para nosotros la palabra "filosofía". Ya hemos visto que Aristóteles no traza la nítida línea divisoria que trazamos en la actualidad (quizá demasiado confiadamente) entre cuestiones científicas y cuestiones filosóficas. La filosofía, para Aristóteles, consistía en todo el cuerpo de conocimiento organizado, en la medida en que éste era el resultado de la razón humana desinteresada. Así entendida, la filosofía se divide en varias ramas. Para conocer los detalles de esta división, debemos confiar tanto en los comentadores antiguos de Aristóteles como en sus propios escritos, aunque las sugerencias que ofrece en ellos confirman bastante bien lo que dicen sus intérpretes. La filosofía se divide en dos ramas principales, la teórica y la práctica. Las ciencias teóricas son tres: 1) la primera filosofía o teo-

33 *Física*, 215 *b* 23.
34 *Mecánica*, 858 *a*.
35 *Física*, 215 *a* 19-22.

logía (luego llamada "metafísica", si bien este no es un término aristotélico); 2) la matemática, y 3) la física. Esta última se ocupa de la "naturaleza" (*physis*), las partes materiales del universo que poseen una fuente de movimiento interna. La matemática trata de los aspectos materiales pero inmóviles del universo. Tal es la extraña (e inexacta) manera de referirse a la geometría y la aritmética que tiene Aristóteles. La "filosofía primera" se ocupa de lo que no es movido y está separado de la materia[36]. El significado de esta extraña y tajante clasificación se aclarará cuando hayamos considerado algunas de las características de la metafísica de Aristóteles. Acerca de 1) y 3) tiene mucho que decir, aunque buena parte de su doctrina física consiste en la ciencia errónea que ya hemos visto. Su doctrina matemática está incluida en sus escritos filosóficos y científicos[37]. No parece haber subdividido formalmente de la misma manera el conocimiento práctico, el conocimiento dirigido hacia la acción. Aristóteles lo examina bajo el rótulo de *política* y de su subsidiaria, la *ética*. El propósito de la política es la correcta organización de la sociedad. La ética trata de la moralidad individual, la cual, en opinión de Aristóteles, depende en gran medida de la naturaleza de la sociedad y del hombre como animal social.

LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO

Toda exposición de la explicación que ofrece Aristóteles del conocimiento debe comenzar con alguna referencia a la influencia de Platón. Aristóteles pasó muchos años de su vida como alumno de la Academia y se lo conoce como el más distinguido de los discípulos de Platón. Por ende, cabe esperar encontrar muchos signos de la influencia de Platón en sus escritos. En

[36] *Metafísica*, 1026 *a* 21, 1064 *b* 1.
[37] Véase T. L. Heath, *Mathematics in Aristotle* (Oxford, 1949).

verdad, es posible discernir esta influencia. Pero más importantes son las diferencias, no sólo en los detalles, sino también en el método y en la concepción general. Mientras que Platón es racionalista, dogmático y desdeñoso del mundo de los sentidos, Aristóteles es empírico, cauto y ansioso de consultar todos los hechos y opiniones importantes, antes de formar juicio. Esta parece haber sido una diferencia temperamental entre los dos filósofos, pero es una diferencia importante. Desde su época, la historia del conocimiento humano ha demostrado de manera decisiva que el dogmatismo a priori no da resultados perdurables en la búsqueda de la verdad, mientras que el empirismo cauto, al fin de cuentas, permite lograr una visión auténtica de la naturaleza de las cosas. El hecho de que Aristóteles no haya logrado acercarse a la verdad más de lo que lo hizo se debe a la victoria de su formación platónica sobre su espíritu científico.

Ligada a esta diferencia de actitud intelectual se encuentra una diferencia de enfoque y de énfasis. Hablando en términos generales, Platón trató de deducir la naturaleza del universo de su manera de concebir la naturaleza del conocimiento humano. Aristóteles partió de los hechos de la naturaleza, tal como los veía, y los redujo a sistema. Luego, ubicó en su sistema al conocimiento humano, como un fenómeno natural entre otros. Este contraste es una excesiva simplificación, pero pone de manifiesto una importante diferencia entre ellos. Infortunadamente, como veremos, la concepción que tenía Aristóteles del conocimiento humano no era totalmente coherente. Heredó demasiado de Platón para poder considerar el conocimiento simplemente como un aspecto más de la naturaleza.

Platón creía que sólo las cosas universales, permanentes e inmutables pueden ser genuinos objetos de conocimiento. Lo particular, mutable y contingente sólo podía ser objeto de la mera creencia o conjetura, pero hablando propiamente, no podía ser *conocido*. Aristó-

teles recibió suficiente influencia de Platón como para estar de acuerdo con esta idea. Pero, como veremos, la interpretó a su manera. En particular, rechazó la teoría platónica de las formas. En realidad, en algunos pasajes de sus escritos parece inclinarse a otorgar cierto valor a esta teoría. Pero, en general, la rechazó decididamente. Sus críticas se hallan dispersas en sus escritos y en ninguna parte se las encuentra nítida y claramente resumidas[38]. Algunas de sus observaciones son triviales y otras muy difíciles de comprender. Las más importantes de ellas son las siguientes:

1. Platón no explica en ninguna parte la relación entre las formas y las cosas individuales concretas del mundo sensible. Usaba expresiones puramente metafóricas como "participación" (*metexis*) e "imitación" (*mimēsis*) para describir esta relación. Pero estas expresiones no explican en modo alguno cómo se vinculan las formas y las cosas. Como dice el mismo Aristóteles[39], son "meras frases vacías y metáforas poéticas".
2. La hipótesis de la existencia de las formas no explica la multiplicidad de las cosas del mundo, ni el nacimiento de estas cosas ni las maneras cómo cambian. En síntesis, la teoría no agrega nada a nuestro conocimiento.
3. La teoría, además, es vulnerable a serias objeciones lógicas. Aristóteles las detalla. Todas ellas surgen de tratar de separar los caracteres esenciales de las cosas de las cosas mismas.

Se ha sugerido a veces que muchas de las críticas que dirige Aristóteles a Platón son injustas y que la teoría que aquél atacó no es más que una caricatura de las verdaderas concepciones de Platón. Puede ser. Pero Aristó-

[38] El conjunto más conveniente de ellas se encuentra en el Libro I de la *Metafísica*, 990 *b*-992 *b*.
[39] Idem, 1079 *b* 25.

teles fue discípulo de Platón por muchos años y es razonable suponer que conocía el significado de sus teorías mejor que cualquier estudioso de la actualidad. El resultado final de su crítica es el siguiente: Platón tenía razón al suponer que los únicos objetos posibles del genuino conocimiento deben ser generales o universales; pero estos objetos no pueden existir separados de las cosas o hechos individuales y concretos en los que los encuentra la experiencia humana. Qué significa esto y cuánta verdad hay en esta afirmación lo veremos más adelante.

La explicación que da Aristóteles del conocimiento humano se divide en dos partes. En los *Segundos Analíticos* examina la naturaleza y las condiciones del verdadero conocimiento científico. Se trata de una obra que muestra signos indudables de la influencia de Platón, y al menos la primera parte de ella parece haber sido escrita en un período temprano de la vida de Aristóteles. El conocimiento que se obtiene a través de los sentidos es abordado en *De Anima* y algunas obras más cortas asociadas con ésta. Se trata de una parte de su filosofía que cae bajo el rubro general de la *física*, el estudio de la naturaleza. Sus detalles están elaborados en términos característicamente aristotélicos. La vida de los sentidos es un fenómeno natural que debe ser explicado según los mismos principios generales que cualquier otra parte de la naturaleza. Esta actitud dividida ante los problemas del conocimiento nos deja algunas dudas acerca de la conexión entre los sentidos y la razón, dudas que Aristóteles no resuelve.

La concepción que adopte un filósofo de la naturaleza del conocimiento depende, naturalmente, de los *ejemplos de conocimiento* de los que disponga para examinar y criticar. Así, una teoría filosófica acerca del conocimiento dependerá de la extensión del conocimiento humano en el momento en que se elabora dicha teoría. Toda época tiene un patrón del conocimiento construido sobre la base de los que se consideran, en ese momento, casos confiables y auténticos de conocimiento. Así, la ciencia

natural es el paradigma del conocimiento para nuestro siglo. Para algunos pensadores medievales, las presuntas verdades reveladas de la teología suministraban el modelo. Para los griegos de la época de Aristóteles, el único ejemplo de conocimiento cierto y confiable era la matemática: la geometría y la aritmética. Y cuando Aristóteles habla de conocimiento científico (*epistēmē*), alude a un conocimiento que es seguro y necesariamente verdadero. Creía, por supuesto, que el alcance de tal conocimiento es mucho más amplio que la lógica y la matemática. En esta creencia estaba equivocado, ciertamente. Pero es imposible comprender su explicación del conocimiento científico si no se recuerda que partía de tal creencia errónea.

Una ciencia, para Aristóteles, es un conjunto de enunciados verdaderos acerca de un tema particular: geometría, astronomía, botánica, etc. Los enunciados deben informarnos que *suceden* tales y cuales hechos, pero también *por qué* son así. Pero además de ser verdaderos, se plantea otra exigencia a los enunciados científicos. Deben ser *necesaria* y *demostrablemente* verdaderos. Aristóteles llama la atención, en este punto, sobre una distinción entre diversos tipos de enunciados, distinción que ha llegado a adquirir gran importancia en la filosofía moderna. La mayoría de los enunciados son verdaderos o falsos en virtud de hechos observables. Su verdad, pues, debe ser verificada mediante los elementos de juicio que nos proporcionan los sentidos. Otros enunciados, en cambio, son verdaderos o falsos de cierta manera independiente de la experiencia. Digo "de cierta manera" porque es motivo de controversia filosófica cuál es exactamente esta manera. Pero todos podemos reconocer la diferencia entre 1) "ahora está lloviendo" y 2) "ahora está lloviendo o no está lloviendo". Sabemos que 2) es verdadero sin hacer ninguna observación del estado del tiempo. En cambio, 1) debe ser sometido a prueba mediante la observación. A los

enunciados como 1) los llamamos *contingentes* o *empíricos*, y a los del tipo 2) *necesarios* o *analíticos*.

La distinción de Aristóteles quizá no era tan nítida como la que ha adquirido preponderancia en la filosofía de épocas recientes. Sus concepciones sobre esta cuestión difieren de las de la mayoría de los filósofos modernos al menos en dos aspectos:

1. Aristóteles creía que todas las proposiciones de cualquier ciencia deben ser necesariamente verdaderas. Los filósofos modernos, en cambio, confinan el ámbito de los enunciados necesarios a la lógica y la matemática. Ningún físico, por ejemplo, consideraría en la actualidad que una ley particular de la física es un enunciado necesariamente verdadero, es decir, que expresa una ley de la naturaleza *que no pueda ser otra distinta de la que es.* Pero Aristóteles, creía, erróneamente, que todas las proposiciones científicas son de esta naturaleza. Su error se debe a que tomó la matemática, la única ciencia bien desarrollada de su tiempo, como modelo de todas las otras ciencias.

2. Como corolario natural de esa creencia de que todas las proposiciones científicas son necesariamente verdaderas, Aristóteles también sostenía que son *universalmente* verdaderas, es decir, que no admiten excepciones. Aquí se ven las huellas de su formación platónica. (Para Platón, la universalidad, por supuesto, es una característica esencial del conocimiento genuino.) También en este punto, Aristóteles entra en conflicto con la opinión actual de la ciencia y la filosofía. También en este punto se equivoca, y por la misma razón. Actualmente, se considera (por buenas razones) que las proposiciones de la ciencia de la naturaleza son en su mayoría enunciados de probabilidad bien fundados ("casi todos los *A* son *B*"), y no enunciados universales y necesarios ("todos los *A* deben ser *B*").

Volvamos ahora a la argumentación de Aristóteles. Si un enuciado S_1 es necesaria y demostrablemente verdadero, debemos probarlo a partir de premisas anteriores, S_2 y S_3, que sean ellas mismas necesariamente verdaderas. Pues ningún enunciado puede ser necesariamente verdadero si se lo demuestra a partir de premisas que no lo son. Ahora bien, ¿qué sucede con S_2 y S_3? Para demostrarlas a su vez, debe haber otros enunciados necesarios, $S_4 \ldots S_k$, de los cuales sean deducibles. Es evidente, como señala Aristóteles, que tal proceso de prueba no puede continuar *ad infinitum*. Tarde o temprano debemos llegar a un punto de partida en un conjunto de enunciados, $S_m \ldots S_n$, que, aunque necesariamente verdaderos, no sean ellos mismos demostrables y no contengan ninguno de los enunciados $S_1 \ldots S_{m-1}$ para cuya demostración se los usa (de no ser así, el razonamiento sería circular). Por ejemplo, en los *Elementos de la Geometría* de Euclides, si tomamos un teorema particular, podemos rastrear su linaje lógico, paso por paso, en teoremas anteriores, hasta llegar finalmente a los axiomas y definiciones con los que comienza el sistema geométrico de Euclides.

Pero si no es posible demostrar las premisas básicas del conocimiento científico, ¿cómo se las puede conocer? Aristóteles aborda esta cuestión en el último capítulo de los *Segundos Analíticos*. Su análisis, aunque oscuro, es importante. No sólo responde aquí a la pregunta "¿cómo conocemos los principios científicos básicos?", sino que también esboza su respuesta al problema de los universales, cuya solución platónica había rechazado tan decididamente. Es decir, en esa obra examina tanto los *principios* universales como los *conceptos* universales *. Desgraciadamente, su explicación de

* Comienza analizando cómo conocemos las "premisas primarias inmediatas" de la ciencia. Más avanzada su argumentación, explica cómo llegamos a conceptos universales como el de "hombre". El proceso es el mismo en ambos casos.

cómo llegamos a conocer los universales no es en modo alguno clara. La experiencia sensorial nos suministra los materiales de este tipo de conocimiento, pero no puede, por sí misma, brindarnos el conocimiento de casos generales. Para esto necesitamos repetidas experiencias sensoriales, las cuales, en virtud de la memoria, dejan un residuo coherente de experiencia en la mente. A esta experiencia (*empeiria*) Aristóteles la llama, en un oscuro floreo literario que recuerda a Platón [40], "el universal estabilizado ahora en su integridad dentro del alma". Sin embargo, el universal, principio o concepto, es reconocido como lo que es, no por la sensación o la memoria, sino por la intuición intelectual (*nous*). Así, se adquiere el conocimiento universal por inducción (*epagōgē*) a partir de la experiencia sensorial, pero se lo capta y se lo justifica por la intuición. El tipo de ejemplo que mejor ilustra lo que Aristóteles parece tener in mente aparece en la matemática, donde podemos hacer conjeturas inteligentes del principio general ejemplificado por los casos particulares. Por ejemplo, vemos que $1+3=4$, $1+3+5=9$, $1+3+5+7=16$ y arriesgamos la conjetura de que la suma de los primeros n números impares es n^2.

Pero si esto es "intuición", ciertamente no cumple la función que Aristóteles le asigna. La suma de los n primeros números impares es, efectivamente, n^2. Pero debemos dar una prueba general de esto antes de que lo podamos elevar a la categoría de conocimiento. La intuición de proposiciones presuntamente evidentes no garantiza su verdad. Lo que nos parezca evidente dependerá de nuestra inteligencia, nuestros intereses y nuestra proporción. Así, *A* puede aceptar como evidentemente verdadero lo que *B* puede rechazar como falso o dudoso. La historia de la matemática ha demostrado que los axiomas que constituyen la base de un sistema matemático no necesitan ser "verdaderos" y menos aún

[40] Cf. *Fedón*, 96 *b*.

"evidentes". Simplemente tienen que ser congruentes. "Verdaderas" no es un predicado apropiado para tales proposiciones.

La idea de la intuición intelectual como fuente directa de conocimiento ha tenido larga vida en la filosofía. Parece haber sido concebida como una suerte de "visión" no física *, como un análogo inmaterial de la percepción sensorial. Aristóteles la tomó de Platón y la trasmitió a sus sucesores. En el siglo XVIII, la encontramos en la base de la teoría del conocimiento de Descartes y constituye una de las fuentes de la inconsecuencia del empirismo de John Locke. Su descrédito final sólo se produjo cuando se difundió entre los filósofos la obra de C. S. Peirce, en años recientes [41].

Así, pues, hay una parte importante de la teoría del conocimiento de Aristóteles que resulta ser muy similar a la de Platón. Aunque para Aristóteles los universales son inmanentes a los hechos, y no están separados de ellos, como para Platón, son —al fin de cuentas— los verdaderos objetos del conocimiento. Y aunque la percepción sensorial, la memoria y, finalmente, la inducción son necesarias para un conocimiento de los universales, no son suficientes. Se invoca una facultad de intuición no explicada para dar cuenta del conocimiento. Esto ha conducido a un crítico moderno de Aristóteles a quejarse, no injustamente, de que "parece ser un empirista o un platónico, según se prefiera recordar una mitad de su declaración o la otra mitad" [42]. Además, hasta ahora no ha explicado cómo están incorporados los universales a los hechos físicos. Veremos más adelante, al considerar una fase menos platónica de su pensamiento, la explicación que brindó de esta cuestión.

* Como lo demuestra la derivación de palabras como "intuición" (*Anschauung*). El principal verbo griego para significar "conocer" deriva de una raíz indoeuropea que significa "ver".

41 Véase, por ejemplo, W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism* (Harmondsworth, 1952), cap. 3.

42 A. E. Taylor, *Aristotle* (Londres, 1943), cap. 2, pág. 54.

SUSTANCIA Y CAUSA

Para Platón, los aspectos reales últimos del universo eran las formas. Para Aristóteles, eran las cosas individuales que forman el mundo: las personas, los animales, las plantas, las piedras, las estrellas, etc. El concepto central de la metafísica de Aristóteles (o de su teoría del ser) es el de sustancia, la cosa individual concreta. Su explicación detallada de la sustancia es muy difícil de comprender. La trata desde puntos de vista diferentes y, a veces, parece decir de ella cosas incompatibles. Pero es posible discernir las líneas generales de su doctrina. El resto de su filosofía se desarrolla de manera natural a partir de su concepción de la sustancia.

En las *Categorías* *, se refiere a la sustancia desde el punto de vista del lenguaje y de la lógica. Ella es "lo que no es predicable de un sujeto ni está presente en él; por ejemplo, el hombre o el caballo individual"[43]. El mundo se divide en: 1) sujetos lógicos del discurso, acerca de los cuales puede hablarse, y 2) cualidades y relaciones que pueden ser afirmadas o negadas de los sujetos lógicos. Aristóteles hace luego una lista (las "categorías" aristotélicas) de nueve tipos de predicado que pueden ser atribuidos, verdadera o falsamente, a sujetos lógicos. Esta doctrina no es defendible, y debe muchas de sus peculiaridades a las características accidentales de la lengua griega. En otras partes de sus escritos, principalmente en la *Física* y en la *Metafísica*, hallamos un enfoque más inteligible. Se lo podría condensar brevemente, aunque sin dar origen a malentendidos, del siguiente modo. La cosa individual y concreta —hombre, caballo, árbol, piedra, etc.— puede ser con-

* Hay dudas de que las *Categorías* haya sido escrita por Aristóteles, pero es seguro de que las ideas expresadas son genuinamente aristotélicas.

[43] *Categorías*, 2 *a* 11.

siderada por el filósofo desde dos puntos de vista diferentes. 1) *Puede considerarla como una característica* estática y permanente del mundo, de naturaleza fija. Una naturaleza (o *esencia*) es concebida por Aristóteles como un núcleo o centro de propiedades de las que se puede decir tres cosas: a) son esenciales de toda cosa de este tipo particular, de modo que toda cosa que carezca de ellas no pertenece a este tipo natural; b) pueden ser captadas por intuición intelectual (*nous*); c) pueden ser expresadas en el lenguaje en forma de una definición. 2) *También podemos considerar las sustancias* como centros de cambio. Entonces, preguntamos simplemente: "¿Qué sucede cuando algo cambia?"

La creencia en la intuición intelectual 1b) ya ha sido considerada y no necesitamos referirnos a ella con mayor detalle. Y 1a) y 1c) se corresponden. La creencia de que las cosas del mundo están caracterizadas por la posesión de conjuntos de propiedades esenciales y han sido encasilladas por la naturaleza en especies distinguibles es superficialmente plausible. Aristóteles adhirió firmemente a ella, e influyó sobre su teoría de la definición. Suponía que definir *X* es simplemente expresar en el lenguaje la esencia captada por el *nous*, y que la esencia de una cosa es un conjunto fijo y definido de propiedades. Así, definir una cosa es decir algo importante (en verdad, algo *esencial*, literalmente) acerca de la naturaleza de la cosa.

La posibilidad de dar este tipo de definición depende, evidentemente, de que las propiedades de una cosa determinada puedan ser clasificadas en dos clases: las necesarias, pertenecientes al núcleo esencial de la cosa, y las concomitantes accidentales. Un perro, por ejemplo, debe tener una espina dorsal, un corazón, un cerebro y cierto tipo de dientes, para que pueda ser clasificado como perro. Pero puede ser blanco, negro o pardo; de pelaje largo o corto, grande o pequeño, etc., sin que pierda su status canino. Un grupo de propiedades parece esencial, mientras que el otro no. ¿Por qué no abandonar nuestra

creencia en la intuición 1b) y conservar las suposiciones hechas en 1a) y 1c)? Después de todo, ¿acaso las clasificaciones de los biólogos no consideran los animales y las plantas sobre la base de esta suposición? La respuesta es que la taxonomía, la clasificación sistemática de los organismos en géneros y especies, *puede* basarse en esta suposición, pero no es necesario que lo haga. En una época lo hacía, pero desde la revolución provocada en la biología por la teoría de la evolución y la genética moderna, la suposición ha resultado ser falsa. No hay en la naturaleza esencias invariables que sea menester descubrir. Las propiedades que aparecen en la naturaleza no están asociadas *invariablemente* en grupos típicos. Su aparición es meramente una cuestión de probabilidad. Actualmente se admite que las definiciones no son *descripciones* de tipos que se den naturalmente, sino *prescripciones* que establecen los entes que serán considerados como individuos pertenecientes a las especies *A*, *B*, *C*... En la ciencia, una definición es, habitualmente, una enunciación de especificaciones que debe ser interpretada así: si algo tiene las cualidades *p*, *q*, *r*..., será considerado como un espécimen de tipo *A*. En otras palabras, tanto las "esencias" como las definiciones están determinadas, no por la naturaleza, sino por el conocimiento, las necesidades y los intereses humanos. Y como nuestros conocimientos, nuestras necesidades y nuestros intereses cambian, también cambian nuestras definiciones.

En la consideración de 2), la sustancia como centro de cambio, pisamos, aparentemente, un terreno más sólido. Plantear "¿qué sucede cuando *X* cambia?", equivale ya a formular una cuestión de tipo científico, a la que se puede responder una vez que colocamos en lugar de *X* el nombre de alguna sustancia específica. Se puede explicar un cambio químico describiendo el reordenamiento de los átomos, un cambio físico aludiendo a transformaciones y descargas de energía, un cambio biológico refiriéndonos a las funciones nerviosas, las acciones enzimáticas, etc. Pero, para Aristóteles, esta no sería una

cuestión científica, en el sentido que damos ahora a la expresión. Ningún científico moderno trataría de responder a la pregunta: "¿qué sucede cuando algo cambia?" Probablemente respondería que no puede contestar a la pregunta hasta que no se le indique cuál es ese "algo" particular al que aludimos y cuál es exactamente el tipo de cambio al que nos estamos refiriendo. En cambio, Aristóteles trataba de responder precisamente a esa pregunta.

En efecto, lo que intentaba realizar en esta parte de su filosofía era explicar por qué el mundo y las cosas que hay en él son como son y de qué manera llegaron a ser así. Buscaba respuesta a una cuestión *general*, "¿por qué las cosas son como son, en general?", y *no* al tipo de cuestión más tratable: "¿cómo esta o aquella cosa *particular* llegó a encontrarse en su estado presente?" Su respuesta a esa cuestión sumamente general está contenida en tres partes de su filosofía íntimamente vinculadas entre sí: sus doctrinas sobre la materia y la forma, la potencialidad y la actualidad, y la causalidad. Estas doctrinas han sido consideradas tradicionalmente como el corazón mismo de la filosofía aristotélica. Actualmente, tienen un interés principalmente histórico. Consideraremos las razones de esta disminución de status.

En los comienzos de la *Metafísica* y la *Física*, Aristóteles reseña las opiniones de sus predecesores acerca de la causalidad y de los "primeros principios de la naturaleza". Llega a la conclusión de que casi todos los puntos de su propia teoría han sido discernidos por uno u otro de ellos, pero ninguno los ha unido en una explicación coherente. Si consideramos cualquier objeto, natural o artificial, podemos distinguir en él dos aspectos: la materia de la cual está hecho y la forma u organización que el arte o la naturaleza le han impreso. Dos vasijas pueden ser ambas de plata, pero diferir en su forma. O pueden tener la misma forma, pero una puede ser de plata y la otra de oro. Este contraste de mate-

rial y organización, o, para utilizar los mismos términos de Aristóteles, de materia (*hilē*) y forma (*eidos*, *morphē*), puede ser observado en toda la naturaleza. Pero, para Aristóteles, no se trata simplemente de un contraste de sentido común entre aquello de lo cual está hecha una cosa y la manera como está construida. Como es característico en él, extiende y generaliza la idea en tres sentidos:

1. Materia y forma son nociones correlativas que pueden ser distinguidas en todas partes, en la naturaleza. Una vasija de plata puede ser analizada en su materia, la plata, y en su forma, la estructura dada a la plata por el artesano que hizo la vasija. Pero un trozo de plata no elaborado brinda la misma distinción. Tiene un carácter observable diferente, por ejemplo, de un trozo de oro o de cobre, similar en otros aspectos. Esta es su forma. Y su materia, para Aristóteles, consiste en los elementos de los cuales debe estar compuesta en última instancia la plata: fuego, tierra, aire y agua. Las *proporciones* de los elementos presentes en la plata son, por supuesto, parte de la forma. Pues es a estas proporciones a las que Aristóteles debe atribuir la diferencia entre la plata y otras sustancias. Pero, ¿qué ocurre con los elementos básicos mismos, el fuego, la tierra, el aire y el agua? También ellos están compuestos de forma y materia. Como hemos visto, dos pares de cualidades contrarias, caliente-frío, seco-húmedo, se combinan en pares para constituir los cuatro elementos [44]. Así, la forma del fuego es lo caliente y lo seco, la de la tierra, lo frío y lo seco, etc. Pero la materia de los elementos es lo que Aristóteles llama la "materia prima". Se distingue de la materia de niveles más elevados en que nunca se la encuentra

[44] De *Generatione et Corruptione*, Libro II.

separada de su forma [45]. Carece totalmente de características y de estructura.

2. La segunda manera de generalizar el concepto de materia y forma consiste en considerar a ésta en el elemento *cognoscible* de las cosas. Es lo que podemos describir, definir, clasificar, comunicar y conocer. La materia es el residuo sin estructura e incognoscible de las cosas, que la mente no puede asimilar ni abordar. Al examinar la teoría aristotélica del cuerpo y la mente, veremos el uso que hace de esta noción.

3. Finalmente, la materia es la fuente de pluralidad e individualidad de las cosas [46]. Si la forma de dos o más cosas de la misma especie es idéntica, sólo se las puede distinguir por su materia. Consideremos, por ejemplo, peniques acuñados al mismo tiempo. Aristóteles parece haberse inclinado decididamente a suponer que las formas de dos cosas de la misma especie son idénticas. Filósofos posteriores, especialmente Leibniz, más plausiblemente, han atribuido la individualidad de las cosas a su posesión de un conjunto único de *propiedades*. En realidad, es muy difícil comprender lo que entiende Aristóteles por la función individualizante de la materia. Fue un punto muy debatido por sus adeptos medievales.

Materia y forma son el resultado del análisis aristotélico de las cosas consideradas como estáticas e inmutables. Pero en la naturaleza, las cosas cambian. Crecen, decaen, pierden ciertas cualidades, adquieren otras, se mueven, etc. Aristóteles elabora los conceptos de materia y forma para explicar el hecho del cambio. Consideremos un caso simple de cambio, por ejemplo, el cambio de color de una manzana cuando madura. Tenemos

45 *Idem*, 329 *a* 26.
46 *Metafísica*, 1034 *a* 5-8.

aquí el reemplazo de una forma por otra. En este caso, la materia puede ser considerada como un sustrato en el cual se produce el cambio. Y para que un sustrato dado, *X*, sea la sede de un cambio de la propiedad *A* a la propiedad *B* (por ejemplo, para que una manzana se convierta de verde en amarilla), debe poseer la capacidad o *potencialidad* del cambio. La naturaleza actúa en un cierto orden y dentro de ciertos límites. En una cosa sólo pueden producirse los cambios para los cuales existe la potencialidad en dicha cosa. Las manzanas se ponen rojas o amarillas, pero no azules o blancas. Los renacuajos se convierten en ranas y no en cocodrilos. Las piedras caen hacia abajo y no hacia arriba. La forma que reemplaza a otra en un proceso de cambio es llamada la actualidad (*energeia*) de la potencia (*dynamis*) previa. Así, materia y forma, consideradas como aspectos de un proceso de cambio, se convierten en potencialidad y actualidad (o potencia y acto) [47].

A pesar de su fama en la historia de la filosofía, esta doctrina carece, curiosamente, de poder explicativo. Aristóteles no quiere significar exactamente que siempre que se produce un cambio de *A* en *B*, el cambio debe haber sido posible. Esto sería una simple tautología. Evidentemente, quiere significar que este cambio *particular* de *A* en *B* (de hoja verde en hoja amarilla, de oruga en mariposa, etc.) debe basarse de alguna manera *en la naturaleza de la cosa que cambia*. Pero para que esta afirmación sea algo más que una mera tautología, debemos investigar *empíricamente* cada tipo de cambio y mostrar cómo se produce. En otras palabras, *tenemos que hacer ciencia y no metafísica*. Para dar un ejemplo, un botánico moderno no explica la formación de un roble a partir de una bellota diciendo que la bellota tiene la potencialidad de actualizarse como roble. Recurriendo a la genética y la bioquímica, explica cómo

[47] El principal examen que hace Aristóteles de este tema se encuentra en el Libro IX de la *Metafísica*. Pero lo realiza en términos muy abstractos y es sumamente difícil seguirlo.

ciertas moléculas del núcleo de las células de la bellota trasmiten una información atesorada en forma química que controla el desarrollo de la planta según ciertos lineamientos. Ciertamente. esta no es aún una explicación completa. Pero lo que dice (aunque luego resulte falso) al menos es explicativo. La plática aristotélica acerca de la *dynamis* y la *energeia* no es ni puede ser nunca explicativa. Y es importante comprender el porqué de esto. Las explicaciones científicas son específicas y detalladas, por lo cual pueden ser confirmadas o *refutadas* por los hechos observados. Las explicacione metafísicas son sumamente generales y compatibles con cualquier estado de cosas observable. Ningún hecho puede refutarlas ni tampoco, por consiguiente, confirmarlas.

La última de las tres teorías asociadas mediante las cuales Aristóteles trata de explicar cómo las cosas llegan a ser como son es su famosa doctrina de la causalidad. Al considerar su teoría, debemos comprender y recordar los significados de las palabras que él usa para "causa" (*aition*, *aitia*) y olvidar, en la medida de lo posible, las asociaciones de la palabra castellana. Los armónicos de las palabras griegas tienen un carácter legal y moral. En lugar de preguntar "¿cuál es la causa de *X*?", nos acercamos más a la noción griega si preguntamos: "¿a cuáles factores podemos asignar la responsabilidad, el crédito o la culpa por *X*?" Será más fácil de comprender esto si recordamos que el pensamiento primitivo relativo a causas tiene una tendencia *animista*. Atribuye a agentes conscientes lo que el pensamiento más desarrollado atribuye a la acción inconsciente de las leyes naturales. El trueno y el rayo, las tempestades, los terremotos y otros fenómenos naturales impresionantes son interpretados como expresión de la desaprobación divina. Hay dioses del mar, del viento y del bosque, y sus humores y deseos se revelan en el aspecto que toma la naturaleza. El hombre civilizado sólo gradualmente se emancipa de estas maneras de interpretar los sucesos naturales. Buena parte del pensamiento popular griego se

hallaba aún en este nivel. Hemos visto que hasta los filósofos y los científicos, al menos en sus actitudes frente a los cuerpos celestes, tendían a pensar de esta manera. Ciertamente, la explicación que ofrece Aristóteles de la causalidad es, en algunos aspectos, un avance sobre la de sus predecesores. Trata de hacer justicia a teorías anteriores, pero él es más cuidadoso y sistemático que los filósofos anteriores. Sin embargo, ni siquiera él se liberó totalmente de las formas animistas de pensamiento. Los ecos morales de los términos *aitia* y *aition* no deben ser considerados en sí mismos como prueba de que Aristóteles sustentaba una concepción animista de la causalidad. La palabra *aitia* aparece en los escritos de antiguos materialistas como Anaximandro; y hasta Demócrito, que intentó conscientemente explicar el mundo basándose en una hipótesis materialista, utilizó dicha palabra en el sentido de "causa". Obviamente, Aristóteles tenía que utilizar el vocabulario griego corriente para explicar sus teorías. Pero, como veremos, hay otras huellas de animismo en su explicación de la causalidad.

En su principal análisis de esta cuestión [48], Aristóteles distingue cuatro factores, cada uno de los cuales es necesario y que, en conjunto, son suficientes para explicar que una cosa se encuentre en determinado estado. El primero de estos factores es la existencia del material en el cual se produce el cambio, "por ejemplo, el bronce de la estatua, la plata de la vasija". Esta es la causa *material* de una cosa. En segundo término, tenemos la ley, fórmula o definición de la cosa, que enuncia los *principios* según los cuales se construye la cosa. Esta es la causa *formal*. En tercer término, tenemos la fuente de movimiento o cambio. Es la causa *eficiente*. Finalmente, está la causa *final*, el *fin* o *propósito* de la cosa. Los ejemplos específicos que da Aristóteles para ilustrar

[48] *Física*, 194 *b* 16 y sigs. La misma explicación vuelve a aparecer en el Libro V de la *Metafísica*.

su teoría no son muy satisfactorios. Quizá podamos comprender con mayor facilidad lo que tiene in mente desarrollando su ejemplo de la edificación de una casa. Los ladrillos, la argamasa, el vidrio, las tejas, etc., que van a constituir una casa son su causa material. Los artesanos que unen este material son la causa eficiente. Los planos del arquitecto son la causa formal. Y la causa final es el propósito para el cual se construye la casa, el de suministrar comodidad y abrigo.

Es fácil coincidir en que estos cuatro factores son todos necesarios para brindar una explicación completa de un objeto como una casa o un barco. Pero este análisis parece mucho menos apropiado si consideramos otro tipo de cambio, el de una semilla que se convierte en planta, por ejemplo, o un cambio químico, o el movimiento de una partícula sometida a fuerzas externas. Pero debemos recordar que, como en su teoría del conocimiento, el enfoque de Aristóteles se halla profundamente influido por los casos que él considera *paradigmas* o casos típicos de lo que trata de explicar. Para un filósofo moderno, los paradigmas de la causalidad son casos mecánicos simples, como el de una bola de billar que choca con otra, el vuelo de un proyectil o la trayectoria de un planeta en el campo gravitacional del Sol. Para Aristóteles, los paradigmas eran los casos en los cuales la influencia de una causa final parecía actuar más claramente: los artefactos humanos y los procesos biológicos. Para nosotros, por supuesto, éstos son demasiado complejos para ser objetos adecuados del análisis causal. No creo que sea injusto atribuir la predilección de Aristóteles por las explicaciones en términos de causas finales y su búsqueda de propósitos en la naturaleza a un residuo no exorcizado del pensamiento mágico animista del que estaba infestada la filosofía griega.

De hecho, el concepto de las cuatro causas no es realmente aplicable, en un sentido directo, a otro proceso que no sea el de la construcción por seres humanos de una cosa planeada como una casa o una máquina. Si

pasamos a causas en las cuales no interviene ninguna previsión consciente, tenemos que estirar la noción de causa final de "aquello para lo cual se hace algo" a las nociones mucho más vagas de "propósito inconsciente" y *función*. En última instancia, la causa final de *X* no es más que la última etapa del proceso de desarrollo de *X*. La palabra griega *telos*, al igual que la palabra castellana "fin", tenía los dos significados de "un fin en vista" y "un fin en el tiempo". Así, la causa final de un cambio biológico como el crecimiento de una planta llegó a ser igualado con la misma planta desarrollada *. De hecho, Aristóteles admite que la causa eficiente, la formal y la final "a menudo coinciden"[50], de modo que su explicación de la causalidad es un aspecto de sus doctrinas sobre la materia y la forma. La causa material es la materia; y las causas formal, eficiente y final, en conjunto, constituyen la forma.

MENTE Y CUERPO

Platón había supuesto que el alma y el cuerpo son esencialmente diferentes y que el ser humano individual es un alma inmortal e inmaterial en una asociación temporaria con un cuerpo material y corruptible. Esta concepción ha sido reforzada por diversas doctrinas religiosas y filosóficas desde la época de Platón hasta el presente y aún ejerce una gran influencia en el pensamiento religioso popular. Para Aristóteles, por el contrario, un ser humano, como cualquier otra sustancia individual, es una unidad genuina. Alma y cuerpo son

* Hallamos una extensión similar en la noción de causa material. "Las letras son las causas de las sílabas."[49] También en este caso hay una confusión verbal de dos sentidos de una palabra griega, *stoicheion*, que puede significar "elemento" y "letra del alfabeto".

49 Idem, 195 *a* 16.
50 Idem, 198 *a* 25.

partes distinguibles, pero no separables del individuo, Aristóteles considera al hombre como una parte de la naturaleza. Sus propiedades y sus actividades deben ser explicadas en los mismos términos que las de cualquier otra parte de la naturaleza, esto es, en términos de sus conceptos claves de materia y forma, de potencialidad y actualidad. Este sobrio enfoque inspirado en el sentido común de los problemas de la mente y el cuerpo hace de la doctrina del *De Anima* una de las partes más plausibles de su filosofía. Sin embargo, al igual que otras partes de su pensamiento, contiene un conflicto entre su propio enfoque científico inspirado en el sentido común y los rastros de su formación platónica. Pero aunque no se mantiene consecuentemente en el punto de vista del cual parte, su insistencia en la unidad fundamental del alma y el cuerpo lo excusa de tener que explicar, de la manera que deben hacerlo los seguidores de Platón o de Descartes, cómo dos sustancias tan diferentes pueden llegar a interactuar.

El *De Anima* de Aristóteles es un libro acerca de la *psychē*. Esta palabra griega a veces es traducida, muy erradamente, por "alma", y otras veces, mucho más correctamente, por "principio vital". Aparece en Platón con los mismos armónicos teológicos de la palabra castellana "alma", pero en Aristóteles se la entiende mucho mejor en el sentido de "principio vital". "Lo que tiene alma (*psychē*) difiere de lo que no la tiene en que el primero manifiesta vida."[51] Así, no sólo los hombres, sino también las plantas y los animales poseen *psychē*. La *psychē* de cualquier organismo se manifiesta en su organización y sus funciones. Las "almas" de las plantas se manifiestan en sus poderes de nutrición y reproducción; las de los animales, en las facultades de sensación, además de las almas "nutritivas" de las plantas. La etapa sensible de *psychē* se revela en las funciones de la percepción sensorial (al menos, en el nivel

[51] *De Anima*, 413 *a* 21.

primitivo del tacto), del deseo instintivo y, por lo menos en algunos animales, de la locomoción. Finalmente, en el nivel humano, tenemos la inteligencia (*nous*). Ésta aparece en diversas facultades mentales inferiores como la memoria y la imaginación (*phantasia*), algunas de las cuales se observan también en otros animales. Así, Aristóteles sustenta lo que se ha llamado a veces una concepción "evolucionista" de la naturaleza. Concibe el mundo de la materia viva como organizado en niveles de complejidad creciente, desde lo más primitivo hasta lo más avanzado. Los organismos "superiores" tienen todas las funciones de los inferiores y otras adicionales. El hombre, el más elevado de todos ellos, no sólo tiene las funciones vegetativas de la nutrición y la reproducción, así como las funciones animales de la sensación, el deseo y el movimiento, sino también las facultades específicamente humanas. Y como estas diversas facultades y funciones son el reflejo de la estructura y organización del individuo, el nivel de *psychē* en un organismo será una medida de su forma. Hay *más para conocer* en un hombre que en un perro, en un perro que en un gusano, en un gusano que en una planta y en una planta que en una piedra. La famosa *scala naturae* (escala de la naturaleza) de Aristóteles es una escala en la cual los peldaños superiores manifiestan, por decir así, una mayor proporción de forma a materia que los inferiores [52]. Hay, pues, cierta razón para llamar evolucionista a la concepción que tiene Aristóteles de la naturaleza. Él ve toda la naturaleza organizada jerárquicamente en niveles de creciente complejidad. Pero las semejanzas entre la biología aristotélica y la moderna no son muy profundas. Aristóteles no creía que los tipos superiores evolucionaran a partir de los inferiores. Para él, las especies son fijas y eternas.

El alma del hombre, pues, es la forma de su cuerpo, su naturaleza, su organización y su manera de funcio-

[52] Idem, 412 *b* 18.

nar. "Supóngase que el ojo fuera un animal; entonces, la vista sería su alma", explica en una metáfora sorprendente. En primera instancia, esto parece ser una explicación directa de la relación entre la mente y el cuerpo. La mente (o "alma") es el cuerpo en acción, y sus diversos modos de conciencia —sus modos de sentir, desear, pensar, etc.— son simplemente subproductos del funcionamiento del cuerpo. Muchos pasajes de los escritos de Aristóteles dan sustento a esta interpretación de su teoría de la mente y el cuerpo. Defiende, ciertamente, la opinión de que el alma no puede existir sin un cuerpo [53], y rechaza la idea de Platón y sus seguidores, quienes parecían suponer que es posible colocar en una conjunción arbitraria cualquier alma con cualquier cuerpo. Dice Aristóteles: "Podemos descartar totalmente, por innecesaria, la cuestión de si el cuerpo y el alma son uno; es tan carente de sentido como preguntar si la cera y la forma que le da el sello son una" [54]. Además, el alma es una unidad a pesar de sus diferentes poderes o facultades. Y aunque a veces Aristóteles dice metafóricamente que el alma tiene "partes", sostiene que es erróneo creer, como creía Platón, que una parte del alma piensa y otra desea [55]. Pero los contornos de esta explicación firmemente científica de la mente se desdibujan cuando Aristóteles trata de elaborar sus detalles. En realidad, en un capítulo anterior del *De Anima* [56], en el cual esboza su explicación, le agrega ciertas reservas: "De esto se desprende indudablemente que el alma es inseparable de su cuerpo o, en todo caso, que ciertas partes de ella (si es que tiene partes) son inseparables de él, pues la actualidad de algunas de ellas no es nada más que las actualidades de sus partes corporales. Sin embargo, algunas pueden ser separables,

[53] Idem, 414 *a* 19.
[54] Idem, 412 *b* 6.
[55] Idem, 411 *b* 5.
[56] Idem, 413 *a* 4-7.

porque no son las actualidades de ningún cuerpo". Resulta obvio, como vemos, que se había liberado de las supersticiones platónicas de su primera educación menos de lo que él suponía.

No necesitamos examinar los detalles de esta explicación. Bastará considerar sus ideas sobre la percepción sensorial y *sobre el pensamiento y la razón*. En la percepción sensorial, recibimos las formas de las cosas sin su materia, "igual que un trozo de cera recibe la impresión de un sello sin el hierro o el oro" [57]. Su afirmación de que el órgano sensorial realmente toma las cualidades de la cosa experimentada no hace más fácil de comprender esa explicación metafórica [58]. Con ello quiere decir, por ejemplo, que si contemplo el cielo azul, *mis ojos realmente se hacen azules*. Evidentemente, si se las interpreta en su sentido directo, estas afirmaciones son simplemente falsas. Pero Aristóteles no aclara cuál es el sentido no literal, si es que hay alguno, que debemos asignar a sus observaciones. Además, suponen un desarrollo muy importante de su doctrina de la materia y la forma. La forma ya no es simplemente una parte integral de la sustancia, su contorno, sus cualidades y su organización. Es algo separable del objeto mismo. Además, puede estar presente simultáneamente en muchos lugares. Si dos personas contemplan una rosa, el rojo de la rosa, junto con sus otras cualidades percibidas, está, al mismo tiempo *y en el mismo sentido*, en la rosa y en los ojos de las dos personas. Resulta claro que, a pesar de su rechazo de la teoría platónica de las formas, en este caso Aristóteles aún se halla bajo su hechizo.

Además de los sentidos del tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista, admite un "sentido común" cuyo órgano sensorial es el corazón *. Da varias razones para

[57] Idem, 414 *a* 18.

[58] Idem, 425 *b* 24.

postular este "sentido" adicional. Las más importantes son: 1) algunas cualidades son perceptibles por los sentidos pero no son peculiares de ningún sentido, como el color lo es de la vista o el sonido del oído. Esas cualidades son el movimiento, el contorno, el número y el tamaño. (Estas "cualidades sensoriales comunes" o "sensibles comunes" reaparecen en la filosofía del siglo XVII en la forma de "cualidades primarias".) 2) Debemos suponer un sentido común que suministre un foro único de conciencia o un campo sensorial común. No sólo veo, sino que también soy consciente *de que* estoy viendo. Y soy consciente de que veo *y* oigo. También puedo discriminar y comparar los hallazgos de los diferentes sentidos. Un bastón sumergido en el agua, por ejemplo, parece curvo *a la vista*, pero recto *al tacto*. Este tipo de conciencia no puede ser atribuido a ninguno de los sentidos especiales. Lo que Aristóteles atribuye aquí al "sentido", nosotros lo consideraríamos más naturalmente como un tipo de actividad pensante. Pero esto carece de importancia y es, en gran parte, una cuestión de terminología **. Aristóteles señala hechos de conciencia importantes y que deben ser explicados de alguna manera en cualquier teoría de la actividad de la mente.

El pensar, el razonar y el comprender dependen de la experiencia sensorial previa y del residuo de tal experiencia acumulado en la memoria y la imaginación. Pero se dirigen a *universales*, más que a cualidades sensoria-

* Aristóteles creía que el centro orgánico de la actividad consciente es el corazón, no el cerebro. Consideraba al cerebro simplemente como un órgano para enfriar la sangre. Esta infortunada doctrina retardó el avance de la fisiología. Algunos de sus predecesores, y hasta Platón, sabían la verdad al respecto.

** Aristóteles ruega específicamente que haya un *sexto* sentido y habla de "una sensibilidad general que nos permite percibirlas [a las propiedades sensoriales comunes] directamente"[59]. Usa más bien raramente la expresión "sentido común" (*koinē aisthēsis*).

[59] Idem, 425 *a* 27.

les particulares y objetos particulares[60]. La mente o razón (*nous*) actúa como materia de la forma de las esencias y las verdades universales, de la misma manera que los órganos sensoriales actúan como materia de la forma de las cualidades sensibles. Para esto, no debe tener forma específica propia. Debe tener la capacidad de recibir la forma de todo lo cognoscible. Por esta razón, debe ser independiente del cuerpo[61]. Todo esto es muy difcil de comprender y parece entrar en conflicto con la anterior explicación de la *psychē* como la forma del cuerpo. Aristóteles habla como si 1) todo hombre tuviera un excedente de forma no integrado en la organización corporal, y 2) como si este excedente pudiera servir de materia para la impresión de formas inteligibles. Nuevamente se nos sugiere que la *forma*, explicada originalmente como un concepto correlativo con el de materia y como un aspecto intrínseco de lo individual concreto, puede existir por sí misma sin su acompañante material. Se trata de una dificultad fundamental para comprender el sentido de la doctrina aristotélica de la forma y la materia. Volveremos a ella cuando examinemos su concepción de Dios.

El mismo divorcio de forma y materia se opera en el último libro de *De Anima*, donde Aristóteles introduce la famosa distinción entre razón activa y razón pasiva. El pasaje fundamental es el siguiente[62]:

> La mente, tal como la hemos descrito, es lo que es en virtud de llegar a ser todas las cosas, mientras que hay otra mente que es lo que es en virtud de hacer todas las cosas, es una especie de estado positivo, como la luz; pues en cierto sentido la luz convierte en actuales los colores potenciales. La mente, en este sentido, es separable, imperecedera, pura... Cuando se libera a la mente de su condición presente, aparece justamente como lo que es y nada más: sólo ella es inmortal y eterna (sin embargo,

60 Idem, 417 *b* 22.

61 Idem, 428 *a* 20 y sigs.

62 Idem, 430 *a* 14-25.

no recordamos su anterior actividad porque si bien la mente, en este sentido, es imperecedera, la mente pasiva es destructible) y sin ella nada piensa.

Es necesario declarar que nadie sabe qué significa esto. Aun la traducción de la última frase es dudosa, debido a la ambigüedad del texto griego. Ha habido dos interpretaciones principales de este pasaje. Tomás de Aquino y sus seguidores identificaron el intelecto activo con el "alma inmortal" cristiana. Alejandro de Afrodisia, famoso comentador del siglo II d. C., identificó el intelecto activo con Dios y sostuvo que era el mismo en todos los hombres. Esta idea fue desarrollada por Averroes, filósofo musulmán del siglo XII, quien afirmaba la unidad fundamental de todas las mentes y, en consecuencia, la imposibilidad de atribuir pensamiento alguno a ningún individuo (*la mente piensa en mí*, en lugar de *yo pienso*). Esta concepción, por extraño que parezca, halló adeptos entre los aristotélicos cristianos del siglo XIII, y Tomás escribió en contra de ellos un famoso folleto. El texto de Aristóteles no garantiza ninguna de estas interpretaciones.

Presumiblemente, Aristóteles trata de explicar la diferencia entre la mente puramente receptiva de conocimiento y la mente activa y productiva. Pero la indicación de que este intelecto activo es separable del cuerpo y, en virtud de esto, goza de un extraño tipo de inmortalidad (sin memoria) parece contradecir su concepción del alma como la forma del cuerpo. De cualquier manera que la entendamos, es, como dice un autor moderno, "el más sorprendente de todos los choques entre las tendencias naturalista y espiritualista de la filosofía de Aristóteles"[63]. No sería muy descaminado considerar su filosofía como un campo de batalla entre Platón y la ciencia. Y, al menos en este punto, Platón finalmente triunfó.

[63] A. E. Taylor, *op. cit.*, cap. IV, pág. 120.

DIOS

Dios cumple dos funciones en la filosofía de Aristóteles. Es la fuente del movimiento y del cambio en el universo, y completa su concepción pseudoevolucionista del cosmos suministrando un ejemplo de forma pura o actualidad existente fuera de toda relación con la materia. Como de costumbre, debemos destacar ciertas diferencias de significado entre las palabras griegas y las castellanas. La palabra griega *theos*, que se traduce habitualmente por "dios", no tenía ninguno de los significados de "creador y providencia" que el cristianismo ha dado a la palabra castellana. El universo de Aristóteles era eterno y no requería ningún creador; ni se ocupaba su dios de los asuntos humanos. Su teología está expuesta en los Libros VII y VIII de la *Física* y en el Libro XII de la *Metafísica*. Se la puede resumir como respuesta a dos interrogantes: 1) ¿Por qué debemos postular la existencia de Dios? 2) ¿Qué podemos saber de Dios?

En respuesta a 1), Aristóteles elabora el argumento * de la existencia del cambio y del movimiento. Su formulación es muy compleja, pero podemos describir sus lineamientos generales del siguiente modo: a) existe un movimiento circular eterno, a saber, el movimiento de la esfera de las estrellas fijas; b) todo lo que se mueve revive su movimiento de alguna otra cosa; c) por lo tanto, debe haber una serie infinita de causas del movimiento o una sola causa que sea ella misma inmutable; d) una serie infinita de causas y efectos es imposible. Por lo tanto, e) hay una causa inmutable del movimiento, y esta causa es Dios. No necesitamos tomar muy en serio esta argumentación, ya que no hay razón alguna para aceptar la mayoría de sus premisas:

* Este es el único argumento que desarrolla. En otras partes de sus escritos sugiere otros argumentos, pero no los desarrolla.

a) es incompatible con la segunda ley de la termodinámica, y b) con la primer ley newtoniana del movimiento. Y si b) es falsa, no estamos obligados a aceptar c). Aristóteles no da ninguna prueba satisfactoria de d) y, si bien podría ser verdadera, no hay ninguna buena razón para creer en ella. En realidad. es sorprendente que un argumento tan dudoso haya tenido una historia tan larga. Sin embargo, fue canonizado por Tomás como uno de sus "cinco caminos" y aún se la presenta seriamente en los textos neoescolásticos sobre teología natural.

La respuesta de Aristóteles a 2) reza así: puesto que Dios es un motor inmóvil, no debe cambiar; por lo tanto, no debe estar compuesto, como otras sustancias, de potencialidad y actualidad. Por consiguiente, debe ser todo forma, todo actualidad y completamente *inmaterial*. Pone en movimiento la esfera externa de las estrellas fijas, y este movimiento se trasmite a las esferas interiores mediante procesos mecánicos corrientes. Pero Dios mismo no mueve el cielo externo mecánicamente. En verdad, no podría hacerlo, ya que es inmaterial y no se halla en el espacio [64]. Pero lo mueve de una manera no física, al ser objeto de atracción o deseo [65]. Dios, pues, es causa eficiente por ser causa final. Su actividad, por ser la de un ente puramente inmaterial, debe ser una actividad del pensamiento, que tiene a sí mismo como objeto. Todo objeto de menor jerarquía sería una degradación de su divinidad, y un objeto de pensamiento cambiante implicaría un cambio en el pensador. "Su pensamiento es un pensamiento sobre el pensamiento". concluye misteriosamente Aristóteles.

Estas doctrinas, como es natural, han puesto a prueba el ingenio de los comentadores durante más de 2.000 años. No parece posible dilucidarlas, pero podemos hacer algunos comentarios:

64 *De Caelo,* 279 *a* 18.
65 *Metafísica,* 1072 *b* 4.

1. Si Dios es literalmente objeto de deseo por parte de la esfera más externa de los cielos, presumiblemente el deseo debe ser consciente, de alguna manera (hay pasajes de Aristóteles que sustentan esta idea)[66]. Pero no se explica por qué un perpetuo deseo de Dios deja al amante insatisfecho rotando eternamente alrededor de su eje. Y si Dios no es deseado, literalmente, ¿cómo opera esta causalidad?

2. Aristóteles tampoco explica de qué manera Dios, como primer autor del movimiento del mundo, se relaciona con la naturaleza (*physis*). Pues, como hemos visto, se ha definido la naturaleza como lo que tiene una fuente de movimiento interna.

3. Encontramos una vez más el movimiento de forma desprovista de materia. Nunca se insistirá lo suficiente en que toda la plausibilidad de la doctrina de Aristóteles sobre forma y materia reside en que estos conceptos son explicados como *correlativos*, como progenitor y vástago, causa y efecto o propietario y propiedad. No hay progenitores, causas y propietarios sin vástagos, efectos y propiedades, respectivamente. Tales conceptos sólo pueden existir por pares y cada uno de ellos toma su significado del otro. Aristóteles engaña a sus lectores si, después de introducir y dar inteligibilidad a su concepto clave, el de *forma*, como correlativo del de *materia*, luego lo usó de manera totalmente diferente. (Lo mismo se aplica, por supuesto, a "materia prima". Pero Aristóteles usa este concepto sin afirmar la existencia real de la materia prima.) Evidentemente, la noción aristotélica original de forma ha degenerado, en estos contextos, en algo que recuerda mucho al *eidos* platónico, que Aristóteles había repudiado. Nuevamente, la influencia de Platón ha predominado sobre el buen sentido natural de Aristóteles.

[66] Por ejemplo, *De Caelo*, 285 *a* 29, 292 *a* 20, 292 *b* 1.

FILOSOFÍA MORAL

La *Ética a Nicómaco* es uno de los libros importantes sobre filosofía moral. Pero, para el lector del siglo XX, presenta una mezcla curiosa. Contiene muchos análisis filosóficos agudos, así como ideas precursoras en la psicología de la acción moral. Además, contiene muchas descripciones (que sólo son de interés para los historiadores sociales) de las diversas virtudes apreciadas por los griegos en tiempos de Aristóteles. Esto culmina en lo que caritativamente podría calificarse de broma pesada: la descripción de Aristóteles del hombre "de alma grande"[67], el cual, juzgado por cualquier norma moral razonable, aparece como un pedante pomposo y ridículo. Afortunadamente, no es difícil separar las partes valiosas de la *Ética* de las menos importantes.

Debemos comprender, ante todo, que las actitudes de los griegos con respecto a la conducta moral, como con respecto a tantos otros ámbitos, eran muy diferentes de las nuestras. Las normas occidentales sobre cuestiones morales han recibido una profunda influencia, para mejor o para peor, del cristianismo. En muchas de sus formas, el cristianismo ha establecido normas exteriores de moralidad. El hombre bueno es el que se ajusta, no a sus propios deseos o a su propia naturaleza, sino a la voluntad de Dios. Se concibe esta voluntad como encarnada en algún código revelado de conducta, como los Diez Mandamientos, o en la enseñanza de alguna iglesia, cuyos adeptos le asignan una misión divina. Pero sea cual fuere la manera de concebirla, la ley moral es algo externo a la naturaleza humana, a la cual se considera viciada o corrompida por el pecado original. Para los griegos, por el contrario, el hombre bueno es el que sigue o desarrolla su propia naturaleza humana. Obrar mal era, de alguna manera, no lograr desarrollar las

[67] *Ética a Nicómaco* (que en lo sucesivo lo abreviaremos por *E. N.*), 1123 *a* 34-1125 *a* 35.

funciones naturales humanas. No es fácil dar sentido preciso a esta noción, y debemos preguntarnos cómo logró Aristóteles elaborar la versión más explícita de esta creencia de los griegos.

En segundo término, los griegos no establecían una distinción clara, como tendemos a hacerlo nosotros, entre el individuo y la comunidad a la cual pertenece. El liberal moderno cree que el hombre o la mujer individual es la unidad valiosa de la sociedad y que las diversas comunidades de hombres son solamente recursos para asegurar el desarrollo y el bienestar del individuo. Pero esta es una noción que sólo se ha afirmado lentamente, impulsada en parte por los ideales del protestantismo y en parte por el avance de la democracia política. Pero, para los griegos, era una noción extraña. Cuando aparece en la literatura griega (como en la *Antígona* de Sófocles), parece una idea sorprendente y profética. Aristóteles, por cierto, le encuentra poco uso. Acepta, con una complacencia que para nosotros es monstruosa, que los hombres son básicamente desiguales, no sólo en dones y capacidades (como obviamente lo son), sino también en sus derechos y en su valor como seres humanos. Admite la esclavitud como parte del orden de la naturaleza y excluye a los artesanos de la ciudadanía, sobre la base de que "la vida de un mecánico es incompatible con la práctica de la virtud" [68]. Su idea de la vida buena para el hombre estaba limitada por sus ideas restringidas y parroquiales de la sociedad ideal, a la cual identifica con la ciudad-estado griega. La ética es para él una rama de la política, pues es la ciencia de la política la que, en última instancia, se ocupa del bien humano [69].

Se recordará que Aristóteles divide el conocimiento humano en teórico y práctico. Pero el conocimiento práctico no es filosofía moral, en el sentido moderno,

[68] *Política,* 1278 *a* 20.
[69] *E. N.* 1094 *b* 14-15.

es decir, no es el análisis reflexivo de los conceptos morales y de las relaciones entre ellos. Es, más bien, el arte de vivir, en el buen sentido de esta expresión ambigua. (Nunca se insistirá lo suficiente en que "conocimiento" [*epistēmē*] para un griego significaba "saber cómo", es decir, la captación práctica de las técnicas tanto como la comprensión abstracta de hechos y principios.) La *Ética a Nicómaco*, en efecto, contiene mucha ética o filosofía moral, en el sentido moderno de estas expresiones. Es difícil ubicarla dentro de la clasificación aristotélica del conocimiento humano, aunque es esto lo que da a sus escritos éticos su valor permanente. Pero Aristóteles cree que su obra presenta un interés mayor que el puramente teórico. Quiere mejorarse a sí mismo y a su auditorio. "Pues nuestra investigación no está dirigida a saber qué es la virtud. sino a llegar a ser buenos, pues de otro modo no tendría ninguna utilidad" [70].

Al comienzo del libro [71], toma la precaución de advertir a sus lectores que el tema que va a examinar no permite obtener pruebas terminantes y conclusiones indudables. Agrega que es propio de un hombre educado buscar solamente aquella medida de certeza y exactitud que el tema permite alcanzar en las conclusiones de su estudio. No es muy claro cuál es, para Aristóteles, la fuente de esta inexactitud de la ética. Pero es probable que la haya atribuido más a la extrema complejidad de los hechos de la conducta humana que a la dificultad de comprender y verificar juicios éticos. Sin embargo, este segundo problema es el que más ha ocupado la atención de los filósofos morales en años recientes. Aristóteles no especifica qué grado de certeza o qué tipo de prueba es adecuado buscar en la ética. Esto lo tenemos que conjeturar de su argumentación ulterior. Pero no vacila en establecer conclusiones generales acer-

[70] Idem, 1103 *b* 27.
[71] Idem, 1094 *b* 11 y sigs.

ca de la naturaleza de la virtud y de su relación con la naturaleza humana y con la felicidad. Y resulta difícil comprender qué tipo de duda, si es que hay alguna, quiere Aristóteles que sus lectores abriguen con respecto a ellas. Quizá debamos interpretar sus observaciones simplemente como una advertencia contra el dogmatismo en los juicios morales.

Las frases iniciales de la *Ética* indican muy claramente cuál es el tema principal de la filosofía moral de Aristóteles. Al igual que su metafísica y su filosofía de la naturaleza, es una teoría *teleológica* que se ocupa de relacionar conceptos como los de *naturaleza*, *función* y *propósito* con la noción de vida buena. "Se piensa que todo arte, toda investigación y, análogamente, toda acción y empresa tienden a algo bueno; y por esta razón se ha declarado justamente que el bien es aquello a lo cual tienden todas las cosas"[72]. Su argumentación desarrolla este tema. Toda actividad humana tiene su propio propósito u objeto. Estos objetos, a su vez, son medios para alcanzar otros fines, y así sucesivamente. Para tomar ejemplos mundanos, un joven puede estudiar latín para aprobar un examen; este examen puede calificarlo para entrar en una universidad y estudiar derecho; este estudio puede llevarlo a recibirse de abogado; esto, a su turno, puede permitirle incorporarse al estudio legal de su padre, donde puede ganarse la vida. Podría suceder que el joven no hubiera elegido ninguna de estas cosas por sí mismas. Puede disgustarle estudiar latín o derecho. Puede no obtener ningún placer en ejercer su profesión de abogado. Pero puede tener el deseo de agradar a su padre, o simplemente, de tener los medios para obtener una buena entrada. Y los fines que acepta por sí mismos le suministran el motivo para tratar de alcanzar los fines intermedios que son etapas necesarias en su avance hacia el logro de su objetivo final. Pero también, para volver al primer paso

[72] Idem, 1094 *a* 1.

del proceso, puede estudiar latín simplemente porque lo encuentra agradable. O puede hallarlo agradable y reconocer que es un paso hacia alguna otra cosa que considera deseable por sí misma. Pero por larga o corta que sea esta cadena de actividades, debe haber al final de ella algo que sea buscado por sí mismo solamente y no como medio para alguna otra cosa.

Hasta ahora, la mayoría de las personas estarán de acuerdo. Pero Aristóteles supone, además, que hay un bien supremo o final al cual tienden últimamente todas las actividades humanas o hacia el cual están dirigidas finalmente. Todo el mundo está de acuerdo, dice, con el nombre de este bien supremo. En griego, su nombre es *eudaimonia*, palabra que se traduce a menudo por "felicidad" o, más propiamente, por "bienestar". Pero este acuerdo verbal acerca del bien último oculta profundos desacuerdos acerca de su naturaleza. Algunos lo identifican con el placer, otros con los honores de la vida política y otros aun con la vida de *theōria*, la contemplación reflexiva. Aristóteles expone brevemente argumentos que refutan a las dos primeras de estas sugerencias y conserva la tercera, que es la interpretación preferida por él de *eudaimonia*, para su examen posterior. Esta triple división de los bienes humanos era casi un lugar común en la ética griega, aunque un crítico moderno pondría en tela de juicio su claridad y su carácter completo.

Podemos preguntarnos, naturalmente, por qué Aristóteles supone que sólo hay *un* bien final al cual estén dirigidas todas las otras actividades. La respuesta es que *eudaimonia* es lo único que 1) siempre es deseable por sí mismo y nunca por alguna otra cosa, y 2) es autosuficiente[73]. Puesto que aún no se nos ha dado una definición o una descripción de *eudaimonia*, ¿cómo podemos saber esto de ella? La respuesta parece ser,

[73] Idem, 1097 *a* 35-*b* 15.

en parte, que Aristóteles anticipa aquí un examen posterior y, en parte, que es así como se usaba la palabra.

A menudo (y muy adecuadamente), Aristóteles consulta el uso común para determinar el significado de una frase o el alcance de un concepto. Luego pasa a dar una explicación más específica del bienestar humano[74]. Estaremos en mejores condiciones de lograr esta explicación, piensa Aristóteles, si podemos identificar primero el *ergon* del hombre, esto es, su tarea o función. Los hombres de diversas profesiones —flautistas, artistas, carpinteros, etc.— tienen sus propias tareas o funciones específicas. Lo mismo sucede con todas las partes u órganos del hombre: sus ojos, sus manos, sus pies, etcétera. Sería extraño, pues, que el hombre mismo, como ser humano, no tuviera su propia tarea o función especial. Pero, ¿cómo haremos para descubrir cuál es? Lo lograremos observando lo que es peculiar del hombre, lo que lo diferencia de todo otro ente del mundo. Aristóteles se refiere aquí a su propia biología "evolucionista" examinada antes. La función específicamente humana no puede residir meramente en la vida de nutrición, crecimiento y reproducción que compartimos con las plantas; ni tampoco con la vida de los sentidos y la facultad de automovimiento que compartimos con los animales. Por lo tanto, debe residir en la vida de actividad racional, que es peculiar del hombre.

Evidentemente, este argumento es débil. Del hecho de que yo tenga una función especial en mi papel social de maestro, médico o lo que sea no se desprende que yo deba tener también una función especial en mi condición biológica de ser humano. Los papeles sociales implican funciones simplemente porque son el producto, al menos en su origen, de la actividad intencional. Pero tratar de asimilar una condición biológica a un papel especial, como hace Aristóteles, es simplemente dar por supuesta una de las cuestiones que están en discusión

74 Idem, 1097 *b* 24-1098 *a* 18.

aquí: ¿tiene el hombre alguna función, en su condición de ser humano? Ni del hecho de que las partes de un organismo, por ejemplo, las hojas de una planta o sus estambres tengan funciones biológicas específicas se desprende que toda la planta deba tener también una función específica. Por consiguiente, no hay ninguna razón para tomar en serio este argumento. Sin embargo, admitamos que la *eudaimonia* consiste, de alguna manera aún no especificada, en una actividad de la razón. Se plantean inmediatamente dos cuestiones obvias. Primero, ¿qué *tipo* de actividad racional? Segundo, ¿cuál es, en todo caso, la conexión entre la *eudaimonia* así definida y la vida moralmente buena? La segunda cuestión es particularmente importante. A fin de cuentas, sería contrario a los hechos o, al menos, a las apariencias sostener que los hombres malos nunca son felices o que nunca se entregan a una actividad racional. Aristóteles desarrolla gradualmente la respuesta a la primera cuestión en el curso de la *Ética* y sólo la hace totalmente explícita en las secciones finales; pero nunca se plantea la segunda cuestión. Pero si se la hubiera planteado, no es difícil ver cuál habría sido la respuesta. Evidentemente, está implícita en lo que afirma. El bien para el hombre, la *eudaimonia*, consiste en cierto tipo de actividad racional practicada a lo largo de toda una vida (pues, como explica Aristóteles, no llamamos *eudaimōn* a un hombre si sólo lo es ocasionalmente). Y debe ser una actividad "de acuerdo con la virtud, y si hay más de una virtud, de acuerdo con la mejor y la más completa"[75]. La virtud (*aretē*) no es una condición suficiente de la vida buena, ya que Aristóteles admite que un hombre puede ser virtuoso sin ser feliz[76]. Pero aparentemente es una condición necesaria; un hombre no puede ser feliz sin ser virtuoso.

Pareciera que estamos en un círculo vicioso. Aristóteles comenzó a referirse a la *eudaimonia* para dilucidar

[75] Idem, 1098 *a* 18.
[76] Idem, 1095 *b* 32.

el concepto de vida buena. Pero al analizar la noción de *eudaimonia*, ha introducido este concepto no explicado de "virtud". Y para nosotros, en la actualidad, este concepto es simplemente un sinónimo más bien arcaico de "bondad moral", el mismo concepto que esperamos de Aristóteles, como filósofo moral, que dilucide. Debemos seguir la argumentación más allá para ver si esta crítica es justificada. Pero antes debemos observar que *aretē*, tradicional pero infortunadamente traducida por "virtud", representa un concepto peculiarmente griego. Esa palabra tiene un significado bastante más amplio que el de "bondad moral humana". Se refiere a las cualidades que hacen buena a una cosa dentro de su especie. Los autores filosóficos griegos hablan de la *aretē* de los caballos o de los perros de caza *, seres a los cuales ciertamente negaban virtudes morales. Cuando se la aplica a seres humanos, la palabra indica esa constelación de cualidades que hacen que un hombre sobresalga como ser humano [78]. Estas cualidades no son solamente las que nosotros llamaríamos "virtudes morales", aunque en contextos morales, como en la *Ética a Nicómaco*, ciertamente se las incluye.

Aristóteles continúa: "Puesto que la felicidad (*eudaimonia*) es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos considerar la naturaleza de la virtud, pues quizá veamos mejor de este modo la naturaleza de la felicidad." [79] Las virtudes humanas son de dos tipos, intelectuales y morales, y se relacionan, respectivamente, con las "partes" racional e irracional del alma. La parte irracional es también la fuente de los deseos y de los impulsos para la acción. De modo que

* También Aristóteles lo hace [77], y este uso del término es muy común en las diálogos de Platón.

[77] Idem, 1106 *a* 19.

[78] Se encontrará un buen examen de carácter elemental de esta cuestión en H. D. F. Kitto, *The Greeks* (Londres y Baltimore, 1951, págs. 171-175).

[79] *E. N.* 1102 *a* 5.

una facultad (*dynamis*) o parte del alma formula reglas para la acción; mientras que la otra establece objetivos de la acción y, al menos en cierto grado, está controlada por las reglas impuestas por la razón. La virtud intelectual se adquiere a través de la enseñanza, mientras que las virtudes morales son el resultado del hábito.

Aristóteles examina primero las virtudes morales. No son naturales en el hombre, en el sentido de ser innatas, sino que se adquieren y se las perfecciona mediante el ejercicio, al igual que cualquier otra habilidad (como Platón, Aristóteles traza analogías frecuentes y muy engañosas entre los hábitos morales y las técnicas o habilidades). "Pues las cosas que debemos aprender antes de poder hacerlas, las aprendemos haciéndolas; por ejemplo, los hombres se hacen constructores construyendo, y los ejecutantes de lira tocando la lira. Del mismo modo, llegamos a ser justos realizando acciones justas, serenos realizando acciones serenas, y valientes realizando acciones valientes." [80] Así, la educación y hasta la legislación son importantes para establecer las condiciones y el ambiente necesarios para adquirir hábitos morales correctos. Al decir que llegamos a ser buenos realizando acciones buenas, Aristóteles quiere decir, como él mismo explica [81], que no es una prueba suficiente de que un hombre sea bueno simplemente porque realice buenas acciones. Éste debe saber que las acciones en cuestión son buenas y debe elegirlas por esta razón. "Y tercero, su acción debe proceder de un carácter firme e inmutable." Un hombre que debe luchar constantemente contra la tentación, aunque luche exitosamente, es peor que otro que realice buenas acciones con facilidad y placer. Para Aristóteles, nuestras luchas morales son un signo de que, si bien estamos en el camino de la virtud, todavía no hemos llegado a ella.

80 Idem, 1103 *a* 31-1103 *b* 2.
81 Idem, 1105 *a* 17.

La afirmación de que el buen carácter es una disposición estable aprendida o afianzada a través de la práctica es una razonable observación de psicología moral con la que estaría de acuerdo la mayoría de las personas. Nadie se convierte en un hombre bueno de un día para otro. Pero Aristóteles aún no nos ha dicho qué distingue las buenas acciones de las malas. Su explicación de la naturaleza de la virtud consta de dos partes. La primera es la famosa "doctrina del justo medio"; la segunda es el papel desempeñado por la virtud intelectual en la formación de las virtudes del carácter. Las virtudes (como también los vicios) son estados del carácter que se manifiestan en la acción. Pero la diferencia entre la virtud y el vicio es que en la acción virtuosa tendemos a un punto medio entre el exceso y el defecto; para tomar un caso típico, entre la excesiva indulgencia con una tendencia natural particular (hambre, sexo, cólera, etc.) y su excesiva represión. Esta es otra noción que puede parecernos curiosa en la actualidad, especialmente si se nos ha inculcado esa variedad del cristianismo que recomienda el ascetismo. Pero se trata, nuevamente, de una idea típicamente griega. *Mēden agan*, "de nada demasiado", era un proverbio atribuido a uno de los sabios tradicionales de Grecia. Una famosa teoría médica atribuida a un médico del siglo VI, Alcmeón de Crotona, concebía la salud como debida a un equilibrio de fuerzas y la enfermedad como el triunfo de una de éstas sobre las restantes. Esta teoría fue desarrollada de diversas maneras por autores posteriores como un equilibrio de elementos o de "humores". La cultura médica de Aristóteles lo había familiarizado mucho con estas ideas, y una gran cantidad de sus comentadores, siguiendo una sugerencia del mismo Aristóteles[82], ha considerado la doctrina del justo medio como una explicación de la salud moral construida por analogía con la teoría de Alcmeón.

82 Idem, 1138*a* 31.

La explicación final que da Aristóteles de la virtud[83] es que se trata de un hábito de elegir cursos de acción que están a mitad de camino entre la excesiva indulgencia y la excesiva represión de las tendencias naturales. Además, este punto medio debía ser elegido en relación con la persona que hace la elección, y la elección misma debe ser controlada por un principio racional (*logos*) como el que determinaría un hombre de sabiduría práctica, esto es, el *phronimos*, que posee virtud intelectual. Ya hemos visto qué quiere decir Aristóteles cuando llama virtud a un hábito y cuando dice que es un justo medio entre extremos. Pero no hemos examinado su explicación de la elección ni lo que quiere significar con "el justo medio relativo a nosotros", ni cómo se relacionan las virtudes intelectuales con las virtudes morales que estamos analizando. Consideraremos estos puntos por turno.

La explicación de la elección que da Aristóteles no es en modo alguno un intento de resolver el llamado problema del libre arbitrio. Este problema no preocupaba mucho a los griegos. Su preeminencia en las discusiones filosóficas posteriores se debió, en gran medida, a dos factores: las doctrinas cristianas sobre la precognición, la omnipotencia y la gracia divinas, y la moderna imagen científica del mundo. Aristóteles se ocupa simplemente de las condiciones en las cuales atribuimos responsabilidad por las acciones o, según sus propias palabras, "elogio y reproche". Contrasta tales acciones con las que perdonamos o hasta nos inspiran piedad por ser involuntarias. Si una acción es involuntaria, no puede ser juzgada como moral o inmoral. Y es involuntaria si obedece a compulsión o a ignorancia. Una acción es compulsiva si su fuente es externa a la gente. Este criterio no es muy satisfactorio, ya que los casos moralmente cruciales son, precisamente, aquellos en los cuales resulta difícil establecer si la causa de la acción es exter-

83 Idem, 1106 *b* 36.

na o no a la gente. Supongamos, por ejemplo, que una persona revela secretos bajo tortura o que un empleado de banco entrega dinero bajo la amenaza de un arma. ¿Son o no voluntarias tales acciones, de acuerdo con el criterio expuesto? El mismo Aristóteles vacila en tales casos y afirma, sin que su afirmación sea de mucha ayuda, que "es discutible si tales acciones son voluntarias o involuntarias" [84] (sin embargo, agrega que se asemeja más a actos voluntarios). Por supuesto, él comprende que la mayoría de las tentaciones y acicates para la acción son externos a la gente. Pero esto, en sí mismo, no convierte la acción en involuntaria. De otro modo, dice, todos los actos deberían ser considerados así. Y en cuanto a la segunda causa de acción involuntaria, no es ningún tipo de ignorancia que conduzca a la acción lo que nos exime de elogio o reproche. Por ejemplo, la ignorancia de lo correcto y lo incorrecto no es una excusa. Pero la ignorancia de las circunstancias en las cuales debemos actuar puede excusarnos, si la ignorancia misma es inevitable. Por ejemplo, supongamos que pongo en marcha mi automóvil sin saber que un niño se ha deslizado debajo de él mientras jugaba y se produce un accidente.

Toda acción que no es involuntaria por una de estas razones o por ambas, es voluntaria. Pero no todas las acciones voluntarias suponen una elección (*proairesis*) del tipo especificado por Aristóteles en su explicación de la virtud. Muchos actos voluntarios, aun de seres morales racionales, pueden ser espontáneos o impulsivos. Estos actos son voluntarios pero no elegidos. Bajo este rótulo caerían todas las acciones "cuyo principio motor está en el agente mismo, siendo éste consciente de las circunstancias particulares de la acción" [85]; estas acciones son como las de los niños pequeños y los animales superiores. La elección supone deliberación, y no deli-

[84] Idem, 1110 *a* 7.
[85] Idem, 1111 *a* 23.

beramos acerca de los fines últimos de nuestras acciones, sino solamente acerca de los medios por los cuales podemos lograrlos. Los objetos de nuestras acciones 1) pueden estar determinados por nuestra naturaleza engendradora de deseos (*orexis*) o 2) pueden ser el resultado de decisiones, tomadas después de deliberaciones, como un medio para alcanzar 1). Una vez tomada la decisión, también ellos pueden ser buscados por otros medios hasta que la deliberación me revele algo que está aquí y ahora en mi poder y sea al mismo tiempo un paso para lograr mi objetivo último. Yo deseo *X*. Se sabe que *A* es un medio para lograr *X*, y *B* es un medio para lograr *A*. *C* es un medio para lograr *B*, y *D* es un medio para lograr *C*. Ahora bien, *D* es algo que puedo hacer aquí y ahora. Por ende, elijo hacerlo.

Esta explicación de la elección constituye, quizás, una descripción exacta del comportamiento de un hombre perfectamente racional. Pero, en el mejor de los casos, sólo una pequeña minoría de los seres humanos son perfectamente racionales. Y la explicación dada no explica esas acciones espontáneas o impulsivas que a menudo *son* objeto de elogio o censura moral: la generosidad o la mezquindad irreflexiva, la valentía o la cobardía, etc. Además, es importante que una teoría de la virtud tenga en cuenta el hecho de que realizamos muchas de nuestras acciones por falta de fuerza de voluntad. Podemos saber muy bien cuál es la acción que prescriben nuestras normas morales aceptadas. Sin embargo, no la llevamos a cabo. Nuestro deseo de lo que creemos incorrecto es, de alguna manera, "más fuerte" que nuestro deseo de lo que creemos correcto. Y no todos los actos semejantes se realizan impulsivamente. Es notorio que a veces seguimos el peor curso de acción aun después de deliberar y reflexionar. ¿Puede explicar esto Aristóteles? En el Libro VII de la *Ética*, dedica bastante espacio para tratar de explicar estos hechos de una manera que resulte compatible con su teoría de la conducta. El resultado de

este examen largo, tentativo y sin dogmatismo [86] es que el hombre de voluntad débil (*akratēs*) realmente no tiene pleno conocimiento de las circunstancias en las cuales actúa. Parte de la solución de Aristóteles consiste en que, cuando actuamos bajo la influencia de la pasión, somos como "hombres dormidos, ebrios o locos", que conocen los principios morales y los hechos atinentes a la situación, pero no están en condiciones de utilizar este conocimiento. Esta solución es totalmente insatisfactoria. Para ser consecuente con lo que ha dicho antes, Aristóteles debería considerar "involuntarias" a tales acciones. Y no sólo entra en conflicto con la opinión moral común, cosa que ya ha admitido, sino que también suscribe a las concepciones de Sócrates sobre la virtud y el conocimiento que ya ha rechazado. Quizás Aristóteles no podía abordar este problema sin ocuparse de los problemas, más vastos, del libre arbitrio y el determinismo. Y, como he dicho antes, ningún filósofo griego abordó seriamente estos problemas.

Hasta ahora, nos hemos ocupado de la explicación que ofrece Aristóteles de la virtud moral y de sus inconsecuencias. Aún tenemos que considerar su importante doctrina de las virtudes intelectuales [87]. Como hemos visto, en su explicación de la actividad moral insiste en que una buena acción consiste en elegir un curso medio entre extremos y que la elección debe hacerse de acuerdo con una regla o principio racional. La explicación de Aristóteles remite a sus doctrinas psicológicas. El alma tiene una parte racional y otra irracional, y la parte racional misma se divide en dos. Una de éstas (*to epistēmonikon*) trata del mundo estable e invariable de la verdad necesaria; la otra (*to logistikon*), del mundo cambiante de los hechos contingentes. Es este segundo

[86] Idem, 1145 *a* 15-1152 *a* 36.

[87] Aristóteles examina este tema en el Libro VI de la *Ética*, antes de considerar la cuestión de la *akrasia*. Pero es conveniente, para los propósitos de la exposición invertir el orden en el cual trata estos temas.

"principio" el que tiene que ver con la vida buena. Una de sus virtudes es la prudencia (*phronēsis*), que nos permite elegir los medios correctos para las buenas acciones. Y así como el hombre que posee conocimiento científico prueba sus conclusiones mediante el silogismo demostrativo, así también el hombre de sabiduría práctica (*ho phronimos*) "prueba" el correcto curso de acción por medio de un tipo de razonamiento casi silogístico, el llamado "silogismo práctico" *. El hombre bueno, de carácter bien formado, reconoce qué es lo bueno para el hombre, y la labor de la razón práctica consiste en hacer una correcta estimación de los medios para lograr ese bien. El reconocimiento del fin bueno corresponde a la premisa mayor del silogismo y el reconocimiento de los medios a la premisa menor. La conclusión consiste en la elección real. "*A* es buena y *B* es el medio para lograr *A*; por lo tanto, hago *B*", es una tosca condensación de este tipo de "razonamiento práctico". Su naturaleza la indica de paso el mismo Aristóteles [88].

Además, parece ser tarea de la *phronēsis* hacer una correcta estimación del "justo medio" en el cual consiste un caso particular de acción virtuosa. Aristóteles no explica cómo se efectúa esto. Ilustra el significado de sus palabras con una referencia a la preparación de atletas [89]. En este caso, la cantidad correcta de alimento o de ejercicio no puede ser estimada por ninguna fórmula conveniente que nos ofrezca la respuesta correcta siempre que preguntemos: "¿cuánto?"; debemos juzgar las cantidades en relación con las circunstancias particulares del caso en consideración. Una ilustración mejor sería quizás alguna actividad que requiera habilidad, como jugar al tenis. La distancia, la dirección y la fuerza de cada

* Aristóteles no utiliza el equivalente griego de esta expresión. Pero es una manera tradicional de referirse a ese "razonamiento".

88 Toda la argumentación del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* se relaciona con estas cuestiones.

89 *E. N.*, 1106 *a* 24.

golpe deben ser evaluados con relación a las posiciones del jugador y de su adversario, y de sus energías respectivas. La habilidad en el juego consiste en estimar y ejecutar el golpe apropiado a cada ocasión. Lo mismo sucede con la teoría moral de Aristóteles. El hombre de buen juicio puede hacer la estimación correcta del "justo medio" en una situación compleja. Esta analogía es imperfecta porque esta habilidad. en el tenis, si bien aprendida como *aretē*, no depende de la captación intelectual de principios abstractos. Sin embargo. la experiencia común sugiere, contrariamente a la teoría moral de Aristóteles, que aprendemos a comportarnos como aprendemos cualquier otra actividad que requiera cierta habilidad.

Quizás el lector ha experimentado la sensación de que la argumentación anterior es sumamente abstracta. A pesar de sus promisorias palabras acerca del bien final del hombre, Aristóteles nos dice muy poco acerca de cuál es este bien. Decir que es una actividad de la razón de acuerdo con la virtud puede sonar de manera muy imponente, pero es escasamente informativo. En los capítulos finales de la *Ética* [90], Aristóteles trata de resolver esta cuestión. El bien para el hombre consiste en el ejercicio de sus poderes supremos, es decir, consiste en la actividad contemplativa del filósofo. Y puesto que no podemos vivir constantemente en un estado de contemplación filosófica, Aristóteles debe reconocer que "en un grado secundario, la vida de acuerdo con el otro tipo de virtud es feliz; pues las actividades que están en armonía con ella se adecuan a nuestro patrimonio humano" [91]. La virtud moral común parece desempeñar un doble papel. Es al mismo tiempo el medio por el cual llegamos a la vida de contemplación y un sustituto de segunda mano de ella.

¿Qué crítica podemos hacer a esta curiosa, aunque

90 Libro X, cap. 6-9.
91 *E. N.*, 1178 *a* 9.

muy influyente, concepción de la vida humana? Su premisa básica es correcta y ha sido demasiado descuidada por las morales basadas en "otro mundo": *la vida buena para los seres humanos debe ser un ideal fundado firmemente en la naturaleza humana.* Lo que debemos hacer está limitado por lo que somos capaces de hacer y esto, a su vez, depende de nuestra naturaleza. Pero, "naturaleza humana" es un concepto empírico. Las ciencias de la biología, la psicología y la sociología se combinan para revelarnos cuál es nuestra naturaleza. No cabe esperar hallar respuesta a la cuestión "¿cuál es la naturaleza del hombre?" sin una intensa investigación experimental. Y aún 23 siglos después de Aristóteles estas investigaciones están lejos de ser completas. Ciertamente, la ingenua identificación de Aristóteles de la naturaleza específica del hombre con sus capacidades racionales y del bien con su ejercicio no nos lleva muy lejos. Sin embargo, esta creencia de que la ética debe estar de alguna manera basada en la naturaleza del agente moral es importante. La idea se halla implícita en mucho del pensamiento moral griego, pero debe otorgarse a Aristóteles el mérito por haber hecho el primer intento decidido de elaborarla.

Peo, en contraste con este aspecto positivo, debemos indicar algunos serios defectos. Bastará elegir dos de los más importantes. En primer lugar, podemos razonablemente poner en tela de juicio la suposición de Aristóteles de que hay un último bien y sólo uno hacia el cual estén finalmente dirigidas todas las actividades humanas: la *eudaimonia*, felicidad o bienestar humano. Ciertamente, si se elige *A* como medio para lograr *B*. *B* como medio paa lograr *C*, etc., esta cadena debe concluir tarde o temprano con algo que se elige por sí mismo y no meramente como peldaño para llegar a algún otro bien. Pero, ¿por qué todas las cadenas de acción semejantes terminan con *el mismo* bien autosuficiente? Es evidente que en este caso la experiencia acerca de la conducta humana no da apoyo a la tesis de Aristóteles. Diferentes per-

sonas eligen cosas diferentes de todo tipo como fines en sí mismos. Y la misma persona puede elegir, en momentos diferentes, el alimento, el reposo, el ejercicio, la conversación o tocar el piano, por ejemplo, como fines autosuficientes de la acción. El error de Aristóteles tiene varias fuentes. Primero, del hecho de que la felicidad acompañe a todas esas actividades autosuficientes no se deduce en modo alguno que se las elija *como un medio para* lograr la felicidad. Se ha observado tan a menudo que es imposible lograr la felicidad persiguiéndola que esto ya constituye casi una perogrullada de la psicología de sentido común. En verdad, en su examen del placer, Aristóteles casi llega a esta misma conclusión[92]. En segundo término, Aristóteles subestima seriamente la inmensa variedad de la naturaleza humana y la diversidad de los talentos y temperamentos de los hombres. Su creencia en esencias lo condujo a postular una naturaleza humana común a todos los hombres. Un enfoque más empírico de su material de observación podría haberlo hecho dudar. Finalmente, su error puede ser de simple lógica. Es fácil, aunque errado, deducir de: 1) para todo x, hay un y tal que x está en la relación R con y, que 2) hay un y tal que para todo x, x está en la relación R con y. Decir que toda rata tiene una cola no es lo mismo que decir que hay una cola común a todas las ratas. Análogamente, decir que toda acción tiene un fin último no es lo mismo que decir que hay uno y el mismo fin para todas las acciones. Este tipo de razonamiento está fuera del alcance de la lógica formal de Aristóteles. Por esa razón, quizá se haya engañado más fácilmente con la falacia mencionada.

Luego, podemos también plantear de qué manera el "bien", en el sentido de "lo que se busca o se desea", se conecta con el "bien" como descripción de la acción o el carácter humano. Aristóteles nunca muestra claramente, si es que lo muestra de algún modo, cómo se rela-

92 Véase *E. N.*, cap. 3-5 del Libro X.

ciona la *eudaimonia*, el bien para el hombre, con la obligación moral. Es verdad que esta cuestión no es del tipo que podía surgir de modo natural en la mente de un griego de la época de Aristóteles. Pero se trata de una cuestión que, como han demostrado filósofos morales más recientes, es fundamental para toda teoría ética que trate de deducir los deberes del hombre de la naturaleza del hombre. La virtud, para Aristóteles, es al mismo tiempo un elemento de la *eudaimonia* y un camino hacia ella. Pero en su explicación de esta cuestión no se ve muy bien por qué debemos tratar de ser virtuosos. Y si se nos dice que es tonto preguntar por qué debemos hacer lo que debemos hacer, al menos no es tonto señalar que el mero hecho de que tengamos una tendencia natural a comportarnos de cierta manera no puede otorgar a este curso de acción ningún valor moral. "Naturaleza" es una palabra traicioneramente ambigua en las discusiones éticas. Provoca inmediatamente la famosa duda de Hume acerca de la propiedad de deducir conclusiones valorativas a partir de cuestiones de hecho. ¿Cómo se relacionan los *hechos* de la naturaleza humana con los *valores* de la conducta humana? Aristóteles en ninguna parte aclara esto. La misma noción de obligación moral es un oscuro concepto de fondo en su *Ética* y no desempeña ningún papel en su estructura lógica. Quizá tenía razón al ignorarla. Pero nos gustaría que se nos indicara la razón por la cual la ignora y de qué manera propone deducir los deberes del hombre a partir de su naturaleza.

CONCLUSIÓN

Hemos visto que algunas partes de la obra de Aristóteles, en particular su lógica formal y su filosofía moral, han sobrevivido airosamente no sólo a siglos de examen crítico, sino también a un profundo cambio en la visión intelectual del mundo occidental. En cambio, hemos hallado defectuosas de una manera u otra, otras partes de dicha obra, como su ciencia natural, su metafísica y su

teoría del conocimiento. Su concepción general del universo actualmente ya forma parte de la historia de las ideas. Hay también otras partes de sus escritos que no hemos tenido espacio u ocasión de examinar aquí, por ejemplo, sus teorías acerca de la literatura y su pensamiento político. Todas estas doctrinas han ejercido gran influencia en una época u otra. En realidad, la razón por la cual Aristóteles es tan importante en la historia de la filosofía es el grado en el cual influyó sobre sus sucesores, en particular, los filósofos de la Edad Media y posteriores, a pesar de la reacción consciente contra él de los filósofos del siglo XVII.

En la Edad Media, la filosofía —judía, musulmana o cristiana— era concebida como un cimiento intelectual del sistema religioso favorecido. Es una prueba de la fertilidad y adaptabilidad de las ideas de Aristóteles el hecho de que se las pudiera usar, más o menos exitosamente, para dar cierto colorido racional a los sistemas teológicos del judaísmo, el islamismo y la iglesia católica. Es discutible si un carácter tan camaleónico es o no una virtud en un sistema filosófico, pero no puede ponerse en duda su importancia histórica. Cuando, en el siglo XIII, comenzó a conocerse en Europa toda la amplitud de los escritos de Aristóteles, las autoridades de la iglesia se alarmaron por su fundamento pagano y sus preconceptos tan extraños a la imagen del mundo del cristianismo. Hubo épocas en las que se prohibió enseñar las doctrinas aristotélicas en las principales universidades de Europa. Sin embargo, la síntesis del aristotelismo y la doctrina cristiana tan brillantemente construida por Tomás de Aquino tuvo suficiente éxito como para convertirse en sí misma en una ortodoxia. Los neoescolásticos contemporáneos de la escuela tomista aún intentan interpretar la concepción del mundo del siglo XIX sobre la base de los principios filosóficos de Aristóteles.

Estos hechos históricos son prueba de la influencia de Aristóteles, pero, por supuesto, no tienen nada que ver con la verdad de sus doctrinas. Por ello, quizá sea útil

terminar este examen preguntándonos cuál es el valor de su filosofía para nosotros, en la actualidad. Concedámosle un gran logro en la lógica formal y un éxito más limitado en la ética. ¿Hay algo más? Creo que hay mucho para admirar, pero poco para creer. Sus teorías pueden ser equivocadas, pero el espíritu de infatigable racionalismo que llevó a todo un vasto ámbito de problemas debe despertar nuestra admiración sin duda alguna. Y en una época en la cual muchos filósofos parecen negar que la suya sea una empresa esencialmente racional, es saludable recordar que uno de los más grandes filósofos europeos tenía una fe firme y persistente en los poderes de la razón humana. Además, su racionalismo era regulado por un genuino temperamento científico y un gran respeto por el hecho empírico. Cuando fracasó, fue casi siempre porque, en él, el platónico superó al científico. En esto, se revela la víctima de su propia educación. Pero este es un destino al que pocos de nosotros podemos escapar.

BIBLIOGRAFÍA

III. ARISTÓTELES

Textos

Smith, J. A., y Ross, W. D., *Aristotle's Works*, traducción de las obras completas (Oxford, 1908-1952).

La Loeb Classical Library publica los textos griegos con traducciones inglesas. Éstas son de diversos traductores, al igual que las traducciones de la edición de Oxford.

McKeon, R., comp. *The Basic Works of Aristotle* (Nueva York, 1941 y posteriores reimpresiones). Contiene los textos completos de las obras principales y selecciones de las obras menores, en la traducción de Oxford.

Exposiciones generales

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle* (Oxford, 1952).

Ross, W. D., *Aristotle* (Londres, segunda edición, 1930).

Taylor, A. E., *Aristotle* (Londres, 1919; Nueva York, 1955).

Obras sobre temas particulares

Adkins, A. W., *Merit and Responsability; A Study in Greek Values* (Oxford, 1960). Los capítulos 15 y 16 tratan de Aristóteles.

Anscombe, G. E. M., *The Principle of Individuation*, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario, 1953 (27). Trata las doctrinas de Aristóteles sobre materia y forma.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944).

Heath, T. L., *Mathematics in Aristotle* (Oxford, 1949).

Hesse, M. B., *Forces and Fields* (Edimburgo, 1961). El capítulo 3 trata de la teoría física de Aristóteles.

Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, traducida al inglés por R. Robinson (Oxford, 1948; 1962, en rústica). Trad. cast.: *Aristóteles* (México, 1946).

Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford, 1952).

Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1951).

Polanyi, K., "Aristotle Discovers the Economy", en *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, Illinois, 1957), por Polanyi, Arensberg y Pearson. Contiene una interpretación poco común de la teoría económica de Aristóteles.

IV

LA FILOSOFÍA GRIEGA POSTERIOR A ARISTÓTELES

Por D. W. Hamlyn

Los detalles biográficos sobre los filósofos de este período son escasos y, generalmente, dudosos. La lista siguiente ofrece las fechas de nacimiento y muerte de las figuras principales.

Aristipo	435 *a* 360 a. C., *aproximadamente.*
Diógenes	412 *a* 323 a. C.
Pirro	365 *a* 275 a. C.
Epicuro	341 *a* 270 a. C.
Zenón	340 *a* 265 a. C.
Arcesilao	315 *a* 241 a. C.
Crisipo	280 *a* 206 a. C.
Carnéades	213 *a* 129 a. C.
Panecio	180 *a* 110 a. C.
Posidonio	128 *a* 44 a. C.
Lucrecio	97 *a* 54 a. C.
Séneca	4 *a* 65 d. C.
Epicteto	*Nacido alrededor de* 60 d. C.
Sexto Empírico	Siglo II d. C.
Plotino	204 *a* 269 d. C.
Porfirio	233 *a* 304 d. C.
Jámblico	*Muerto alrededor de* 330 d. C.
Proclo	410 *a* 485 d. C.

LOS FILÓSOFOS a menudo parecerían considerar que la filosofía griega termina con Aristóteles. Hay cierta justificación para este punto de vista, por incorrecto que sea, ya que después de la muerte de Aristóteles se produjo un cambio en el carácter de la filosofía griega. Durante algún tiempo, su propósito se hizo más práctico, en el sentido de que uno de los principales objetivos de los filósofos fue indicar el camino hacia alguna especie de salvación. Festugière[1] sostiene que las escuelas estoica, epicúrea y escéptica intentaban, todas ellas, brindar salidas para el fatalismo que habían inculcado, se pensaba, la Academia y el Liceo, con su énfasis en los dioses astrales y la necesidad divina. Pero sea como fuere, es indudable que se produjo en algunos aspectos un retorno, quizá consciente, a Sócrates (al menos, a Sócrates tal como ellos lo veían) y que se estableció un culto del hombre sabio, con recetas diferentes para alcanzar la sabiduría. Cada escuela filosófica enseñaba una concepción del mundo inspirada en un propósito diferente. El período helenístico fue una época de conmoción política, social y religiosa *, y fue esta la razón por la cual la filosofía adquirió importancia práctica.

Aunque la Academia y el Liceo se mantuvieron en una existencia activa, no hubo grandes figuras como cabezas de estas escuelas, con excepción de un breve período en el cual la Academia se benefició con la influencia del escepticismo, que terminó cuando se produjo un recrudecimiento del platonismo en el siglo III d. C. Sin embargo, es digno de mención que hubo una perversión casi inmediata de las doctrinas originales de Platón y de Aristóteles después de su muerte. Espeusipo, el sucesor de Platón en la Academia, parece haber abandonado la teoría de las formas, y sostenía en cambio que conocer algo es saber cómo se relaciona con toda otra cosa, tesis que

[1] A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses* (Eudeba, Buenos Aires, 1960).

* Fue también, digamos de paso, la época en la que surgió la ciencia griega; pero ésta tenía poca conexión con la filosofía.

constituye una anticipación de las ideas de los idealistas absolutos, muy posteriores. Con Jenócrates, el sucesor de Espeusipo, la perversión se hizo más extremada. No es sorprendente hallar a la Academia de este período escéptico (bajo Arcesilao y, cien años más tarde, bajo Carnéades) manifiestamente lejos de Platón.

En el Liceo aristotélico, Teofrasto parece haber continuado la tendencia, ya clara en Aristóteles, hacia la observación empírica, con la consiguiente ausencia de énfasis en la teología. Su sucesor, Estratón de Lámpsaco, conocido como "el Físico", adhirió a una explicación totalmente mecánica de las cosas, junto con una teoría atómica y —quizás— con algunos intentos de experimentación. Pero después de él, lo único que sabemos del Liceo es que seguía existiendo.

Antes de pasar a las escuelas estoica, epicúrea y escéptica, será conveniente destacar la existencia, anterior a la muerte de Aristóteles, de movimientos que tuvieron importancia en el surgimiento de determinadas tendencias en el pensamiento postaristotélico. Los cínicos, cuya escuela partió de Diógenes (aunque en la antigüedad también se la atribuía al rival de Platón, Antístenes), y los cirenaicos, escuela fundada por Aristipo, se consideraban discípulos de Sócrates. Unos y otros eludían toda suerte de teoría y exaltaban la práctica, unos proclamando las virtudes de la austeridad y la autosuficiencia, los otros las del placer. Los cínicos exaltaban la dignidad del hombre independientemente de sus vínculos con las convenciones y leyes sociales (Diógenes se hizo famoso por burlarse hasta de las convenciones más obvias), y esto condujo a la creencia de que los hombres eran ciudadanos del mundo, creencia a la cual iban a dar vigoroso énfasis los estoicos. En oposición a Diógenes, y a pesar de lo que cabría esperar de sus ideas declaradas, Aristipo parece haber practicado y predicado una forma sobria de vida. Pensaba que la búsqueda del placer conduce a la sabiduría y que, en verdad, es lo único que puede conducir a ella. Sin embargo (y a este respecto dife-

ría de Epicuro), sostenía que es el placer del momento lo que debe buscarse, placer que no es exactamente la ausencia de dolor. El hombre sabio practicará la virtud porque produce real placer y sólo por esta razón. Diógenes Laercio cita una sentencia de Aristipo según la cual la ventaja de la filosofía reside en el hecho de que, si desaparecieran todas las leyes, "deberíamos seguir viviendo exactamente de la misma manera". Por difícil que sea establecer un acuerdo entre esta sentencia y los fines declarados de la escuela, es indudable que la búsqueda del placer era entendida en el sentido de que conducía a la observancia de una moralidad definida.

El otro movimiento que debemos mencionar es el de los megáricos. Esta escuela surgió de Euclides, ciudadano de la ciudad griega de Megara y contemporáneo de Platón. Los miembros de la escuela adherían a una variante del eleaticismo: consideraban que el Uno es el Bien. En Aristóteles pueden hallarse intentos de refutar sus ideas. Para nuestros propósitos, su importancia reside en sus investigaciones lógicas, en las cuales ejercieron una profunda influencia sobre la escuela estoica. Fueron los primeros en formular los principios de una lógica que, a diferencia de la de Aristóteles, era proposicional, es decir, una lógica cuya noción fundamental era la proposición y no el término. La conexión entre sus innovaciones lógicas y su metafísica no es muy clara, pero poseemos suficientes elementos de juicio como para poder efectuar algunas conjeturas acerca de ella. Un miembro de la escuela, Estilpón, sostenía la misma concepción que Antístenes acerca de la imposibilidad de la predicación, al parecer, porque afirmaba que el significado de todas las expresiones es su referencia. Se infería de esto que, afirmar de un hombre que es bueno equivale a afirmar que un ente denotado por la palabra "hombre" es el mismo que otro ente denotado por la palabra "bueno", lo cual es imposible, porque ser un hombre no es lo mismo que ser bueno. Cabe observar, pues, que caracterizaba los

enunciados predicativos como enunciados de identidad. El mismo tipo de premisa subyace en un argumento utilizado por Menedemo, de la escuela de Eretria, retoño de la escuela megárica. Según este argumento [2], puesto que dos cosas diferentes son diferentes y que la bondad y el otorgamiento de beneficios son dos cosas diferentes, la bondad no es beneficiosa o, alternativamente, según la lectura textual, otorgar beneficios no es bueno *. La idea lógica de que todos los enunciados son enunciados de identidad es compatible con las concepciones metafísicas, o bien de que hay una sola cosa (pues entonces no hay nada más con lo cual ser identificada), o bien de que hay una cantidad de cosas desvinculadas (pues entonces ninguna de ellas puede ser identificada con ninguna otra). Las escuelas de Megara y de Eretria adherían a una forma de monismo —la tesis de que, en última instancia, sólo hay una cosa— y es característico de los monistas interesarse en hallar una coherencia entre los enunciados tal que éstos formen un sistema aplicable a esa cosa única. Puede haber sido por una razón semejante que los megáricos elaboraron una lógica proposicional.

Sea como fuere, formularon tal lógica y ésta fue adoptada luego por la Stoá. Entre los megáricos, Eubúlides se ocupó de las paradojas lógicas. La mayoría de las paradojas que esbozó son triviales, pero dos de ellas tienen cierta importancia: 1) la del mentiroso, y 2) la del sorites o del montón. La primera es familiar para los lógicos modernos; para expresarla con las palabras de Cicerón [3], "si dices que estás mintiendo y dices la verdad, entonces estás mintiendo; pero dices que estás mintiendo y dices la verdad: por lo tanto, estás mintiendo". Debe observarse que esta formulacion expresa la para-

[2] Véase Diógenes Laercio, II, 134.

* Hay puntos de afinidad entre ese argumento y el aducido en este siglo por G. E. Moore contra la "falacia naturalista" en la ética.

[3] *De Divinatione II.* 11. *Academia* II, 96.

doja como un razonamiento de la forma *modus ponens* (es decir, si *p*, entonces *q*; *p*, por lo tanto, *q*) y conduce a una conclusión incompatible con una de las premisas. Pero otros autores presentan la paradoja en otras formas. No se atribuye a Eubúlides una solución de la paradoja, aunque Crisipo, de la Stoá, puede haber sostenido que decir que se está mintiendo carece de sentido (tesis sostenida actualmente por algunos lógicos). La segunda paradoja depende de la noción de continuo. Fundamentalmente, se basa en la pregunta: "¿Cuántos granos de cereal forman un montón?" Obviamente, 1.000 granos constituyen un montón, por ejemplo; pero si sacamos un grano por vez, ¿cuándo deja de ser un montón?

Más importante fue la obra de los lógicos megáricos Filón y Diodoro Crono. Al parecer, se enredaron en una discusión acerca de dos temas fundamentales: el análisis de las proposiciones hipotéticas y el análisis de los conceptos modales. Filón defendía un análisis de las proposiciones hipotéticas basado en lo que Russell, en este siglo, ha llamado "implicación material". Un enunciado hipotético es verdadero si y sólo si no tiene un antecedente verdadero y un consecuente falso. Diodoro exigía condiciones de verdad más fuertes y sostenía que un enunciado hipotético verdadero es el que no tiene ni puede tener un antecedente verdadero y un consecuente falso. Sexto Empírico, que fue durante un tiempo la cabeza de la escuela escéptica, en el siglo segundo, trasmite un dicho según el cual hasta los cuervos de los techos de Alejandría discutían en sus graznidos cuál es el enunciado hipotético verdadero. En el caso de las modalidades, Filón sostenía que una proposición sólo es posible si puede ser verdadera por su naturaleza intrínseca y sólo es necesaria si por su misma naturaleza no puede ser falsa. Diodoro sostenía que una proposición es posible si y sólo si lo que afirma es o será así, y es necesario si lo que afirma es y será siempre así. A este respecto, Diodoro utilizó el llamado "argumento del triunfador", que conquistó cierta notoriedad. Sostenía (según el estoico

de época tardía Epicteto) que las siguientes tres proposiciones no pueden ser todas verdaderas: 1) todo lo que es pasado es necesariamente así; 2) una proposición que es imposible no puede deducirse de otra que es posible; 3) es posible algo que no es ni será. De acuerdo con su teoría sobre la posibilidad, Epicteto sostenía que debe negarse la tercera proposición. Otros lógicos ensayaron otras soluciones, pero no parece haberse puesto en duda la incompatibilidad entre las proposiciones. Sea cual fuere la razón por la cual Diodoro las consideraba incompatibles, debe haber guardado relación con su creencia en la necesidad de las cosas (en realidad, Cicerón la examina en este contexto) [4]. Es un ejercicio interesante tratar de elaborar las razones desde este punto de vista.

Esto basta en cuanto a los movimientos que influyeron sobre una u otra de las principales escuelas que surgieron alrededor de 300 a. C. Los escépticos, que partieron de las concepciones de Pirrón, muy probablemente no constituían una escuela formal en un comienzo, pero luego surgió una. La escuela estoica y la epicúrea fueron escuelas de enseñanza desde un comienzo; la escuela de Epicuro (llamada el Jardín por su ubicación, así como la estoica, de *stoa*: el pórtico), constituía una especie de sociedad para toda la vida. En muchos aspectos, la escuela estoica estaba en contraste directo con la de Epicuro y probablemente se fundó como consciente oposición a él.

EPICURO

Epicuro pretendía ser audodidacta, y ciertamente tenía una actitud crítica y hasta injusta frente a aquellos filósofos de los que cabría suponer que ha tomado algo (hasta negaba la existencia de Leucipo, el padre del atomismo griego). Llevó una vida austera y mostró gran fortaleza de ánimo durante su última y penosa enferme-

[4] *De Fato*, 17.

dad. La sociedad que fundó en Atenas parece haber vivido frugalmente y en ella se daba gran importancia a la amistad. (En verdad, hasta se ha sugerido que la sociedad epicúrea fue el prototipo de la sociedad cristiana posterior.) Epicuro tuvo un discípulo de nota, Metrodoro, que murió antes que Epicuro. Aunque éste fue un escritor prolífico, pocas de sus obras han sobrevivido y, aparte de fragmentos, debemos casi toda nuestra información a tres cartas y a las máximas incluidas en la biografía de Diógenes Laercio. Además, por supuesto, tenemos el *De Rerum natura*, escrito muy posteriormente por el poeta romano Lucrecio. Éste difiere de Epicuro en un aspecto importante: el poema de Lucrecio no hace referencia alguna a un punto de vista ético, mientras que éste era el objetivo de la filosofía de Epicuro. Pues esta filosofía, al igual que la de otros filósofos contemporáneos de Epicuro, estaba destinada a enseñar sabiduría, y la concepción metafísica que suministraba del mundo, de los dioses y del alma estaba subordinada a este propósito. Epicuro intentaba brindar un nuevo remedio para los males de la gente suministrándole una nueva concepción del mundo. Esta nueva concepción estaba dirigida a demostrar que no hay razón alguna para preocuparse por las cosas, es decir, que el fin de toda sabiduría es la *ataraxia* o ausencia de preocupaciones. De manera paralela, los escépticos enseñaban que la única actitud correcta frente al mundo y sus problemas era la indiferencia, a la par que los estoicos ofrecían una nueva concepción del lugar del hombre en el universo con los mismos fines que los de Epicuro. La receta de éste para resolver los males de los hombres puede resumirse en el "remedio cuádruple" dado por Filodemo: los dioses no tienen ninguna relación con nosotros, la muerte no es nada para nosotros, el placer es fácil de lograr y el dolor no dura mucho[5]. Pero la única manera de demostrarlo era elaborar una visión metafísica del mundo de la cual

[5] *Contra Stoicos*, 5, 17.

pudieran deducirse estas conclusiones. Por ello, el sistema de Epicuro es un buen ejemplo de una metafísica deductiva.

LA CANÓNICA

Epicuro no tenía ningún interés en la lógica ni poseía conocimiento alguno de ella, pero prologó su sistema con lo que llamaba la *Canónica*, que era una teoría del conocimiento y una metodología. Insistía en el hecho de que todo conocimiento se basa en las sensaciones (al igual que otros filósofos griegos no distinguía entre sensación y percepción). Las sensaciones son el resultado del contacto de los *eidola* —es decir, capas de átomos desprendidas por los objetos— con un órgano sensorial. La sensación, pues, es inmediata y no admite ninguna confrontación (hecho en el cual insiste). Por consiguiente, es inútil buscar otra fuente de conocimiento. Parece haber sostenido que, en algún sentido, toda sensación es verdadera (aunque recientemente esto ha sido puesto en duda)[6]; pero parece entendido por esto que ninguna sensación es corregible en sí misma. Hasta las alucinaciones y los sueños son: "verdaderos", en el sentido de que una persona no puede equivocarse con respecto a su contenido. Por ende, las sensaciones son, para Epicuro, como los datos sensoriales invocados por algunos filósofos modernos; y también como algunos filósofos modernos, Epicuro opinaba que el uso primario de las palabras debe corresponder a estas sensaciones. Sin embargo, sostenía que es posible distinguir las presentaciones o apariencias verídicas de los objetos de las no verídicas y que, efectivamente, cometemos errores de percepción. Creía que los objetos vistos a pequeñas distancias producen apariencias claras y nítidas en las cuales puede confiar la ciencia.

[6] Véase Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VIII, 9, y comparar con N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis, 1954), págs. 134 y sigs.

Pero el conocimiento no puede consistir solamente de sensaciones, aunque se base en ellas. Epicuro aclara que también supone "preconceptos"; un preconcepto es una especie de idea abstracta construida en la experiencia y atesorada en la mente de tal manera que es aplicable a los objetos de percepción. Así, percibir consiste tanto en recibir una sensación como caer bajo un concepto. El error proviene, pues, de abrigar expectativas equivocadas con respecto a las sensaciones. Según Cicerón [7], estos preconceptos son para Epicuro ideas innatas, tesis que recientemente ha recibido apoyo de De Witt [8]. Sin embargo, los argumentos aducidos en favor de esta conclusión no son buenos. Es cierto que Epicuro distinguía entre ideas *primarias* e ideas *secundarias*; pero esta distinción no refuerza en nada el punto de vista de Cicerón, pues las ideas primarias son las derivadas de la percepción, mientras que las ideas secundarias se construyen a partir de las primarias mediante procesos de razonamiento. El conocimiento, pues, depende de las sensaciones y de los "preconceptos", y aunque las fuentes a veces mencionan los sentimientos como criterio de verdad, es evidente que ellos eran el objeto de la ética y no tenían nada que ver con la teoría epicúrea del conocimiento.

Puesto que algunas cosas —por ejemplo, las estrellas— no pueden ser examinadas de cerca, la percepción de ellas, en opinión de Epicuro, no puede ser nunca clara y distinta; por consiguiente, debemos realizar inferencias con respecto a su naturaleza y conducta a partir de lo que *podemos* examinar de cerca. Pero Epicuro es extrañamente tolerante con respecto a lo que está dispuesto a considerar como una buena inferencia. En la carta a Pitocles, y también en Lucrecio, encontramos catálogos de fenómenos celestes con una gran variedad de explicaciones alternativas para cada uno de ellos. Toda

7 *De Natura Deorum* I, 43.
8 N. W. de Witt, *op. cit.*, págs. 142 y sigs.

hipótesis que pareciera compatible con los fenómenos era considerada posible, y Epicuro no manifestaba ninguna inclinación a seguir especulando. Evidentemente, no tenía concepción alguna acerca de cánones de la inferencia y la investigación científicas, y pensaba que todo lo que interesaba era que una hipótesis fuera compatible con la sensación.

FÍSICA O METAFÍSICA

La tolerancia de Epicuro con respecto a los fenómenos astronómicos de detalle no se extendía a sus principios metafísicos. Esto ha parecido desconcertante a ciertas personas, pero lo es menos cuando se considera la diferencia entre sus ideas metafísicas y sus ideas científicas. Es evidente que su sistema metafísico dependía de una serie de verdades primarias, para las cuales intenta suministrar una justificación racional. Probablemente, estas verdades son doce (aunque es difícil distinguirlas en la carta a Heródoto transcrita en Diógenes Laercio).

Epicuro partía de la afirmación presocrática común de que nada surge de nada ni desaparece en la nada; pero sustenta este dogma con argumentos tendientes a demostrar que, de no ser así, no habría una historia causal específica para cada cosa. En otras palabras, todo podría haber sucedido de cualquier forma y, también, si las cosas pudieran dejar de existir, todo habría perecido hace largo tiempo. Otra consecuencia de esto es que la suma total de cosas es constante. Luego, declara que todo consiste en cuerpos y en el vacío (la existencia de cuerpos es obvia, y el vacío, piensa Epicuro, es necesario para el movimiento). Algunos cuerpos son compuestos y otros son elementos indivisibles, es decir, átomos. Éstos son infinitos como el vacío es infinito en extensión. Los átomos están en movimiento continuo y caen con igual velocidad a través del vacío. (Aunque son de peso diferente, esto no provoca diferencia alguna en su velocidad de caída, porque el vacío no ofrece resistencia.

Es tentador, aunque quizá no sea muy exacto, considerar esta afirmación como una anticipación de Galileo.) A este respecto, se presentan dos dificultades. Primero, en un universo infinito, como comprendió Aristóteles, no hay "arriba" o "abajo" en un sentido absoluto; Epicuro insiste en que el sentido en el cual los átomos se desplazan hacia abajo es que caen en esta dirección *relativa a nosotros.* Segundo, si los átomos caen con velocidad y dirección uniformes, no habría choques, los cuales son necesarios para que se formen compuestos; por ello, Epicuro atribuye a los átomos una desviación arbitraria, noción que introduce como un *deus ex machina.* Lucrecio apela a la misma idea para explicar también la libertad de la voluntad, y su posición, a este respecto, es más bien semejante a la de quienes han invocado el indeterminismo de la física moderna como explicación del libre arbitrio. Evidentemente, es un tipo de explicación equivocada, pues, sea lo que fuere lo que entendemos por "libertad" a este respecto, lo cierto es que no es "arbitrariedad".

Los átomos tienen tamaños variables, pero nunca son visibles ni infinitamente pequeños. Para probar este último punto, Epicuro introduce un curioso argumento[9] dirigido a demostrar que, así como hay un *minimum visibile* en el caso de las cosas perceptibles, así también —por analogía— debe haber límites, aun en principio, a la divisibilidad de los átomos. Es decir, los átomos están compuestos de partes mínimas que no pueden tener existencia independiente, y tales partes no pueden ser divididas ni siquiera en principio, y mucho menos de hecho. Los átomos también tienen formas variables, pero no de infinita variedad, pues la forma de un átomo depende de la estructura de sus partes mínimas. La tercera propiedad de los átomos, la del peso, ya ha sido mencionada. Ella es responsable del movimiento de los átomos, aunque no de la velocidad de este movimiento.

[9] Diógenes Laercio X, 58-59.

Los átomos no poseen más propiedades que ésta; todas las otras propiedades que poseen las cosas comunes son propiedades secundarias, que surgen al formar compuestos los átomos. En conexión con esto, Epicuro distingue las propiedades que son permanentes de las que son meros accidentes. Utiliza esta idea de una manera interesante en el caso del tiempo, al cual llama "accidente de accidentes", sobre la base de que la extensión temporal es una propiedad que pertenece a procesos como las sensaciones, que son movimientos que, a su vez, resultan de la conducta de los cuerpos. Desgraciadamente, es difícil imaginar un movimiento que *no* tome tiempo y, por lo tanto, es difícil ver la justificación de llamar al tiempo un "*accidente* de accidentes", a menos que no todos los accidentes de las cosas impliquen o sean procesos [10].

Cuando los átomos chocan forman sistemas semiestables dentro de los cuales los átomos individuales rebotan unos contra otros, originando un estado vibratorio. (Tal parece ser la idea general a pesar del uso ocasional de un lenguaje, especialmente en Lucrecio, que sugiere que los átomos se enganchan unos con otros.) Los compuestos formados por tales sistemas varían según la densidad de los átomos; por ejemplo, en los gases los átomos están dispersos, mientras que en los sólidos se hallan cercanamente unidos. Se desprende de esta idea que la identidad de cualquier objeto está dada, no por sus partes constituyentes (pues éstas pueden cambiar, ya que sus átomos pueden abandonar el sistema y pueden incorporarse otros), sino por el *sistema* como un todo. Los grupos de objetos forman sistemas de orden superior, el mayor de los cuales es un mundo; y Epicuro piensa que hay un número infinito de mundos. Entre los mundos, donde la densidad de los átomos es menor, están los dioses, que conservan su identidad, no porque

[10] Ver Diógenes Laercio X, 70-73 y Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 219, 224, 240.

sean dioses, sino porque —como sistemas de átomos que son ellos mismos— están allí menos expuestos a los choques. Su única función es la de ser modelos que los hombres pueden contemplar. Los mundos mismos siempre están expuestos a perecer, a la par que nacen otros nuevos.

Es obvia la imponencia de este esquema de las cosas. Todo se produce como resultado de fuerzas mecánicas. No hay providencia alguna, ni hay un destino en ningún sentido que suponga un castigo por los pecados de los hombres. De esta manera, Epicuro suministra un remedio general para los temores de los hombres. No hay nada que temer, sostiene, pues nosotros mismos y los dioses formamos parte de la naturaleza de las cosas; nacemos y morimos, y esto es todo.

Refuerza la conclusión anterior la explicación que da Epicuro del alma. Sostiene que es un complejo de átomos, como cualquier otra cosa, pero de átomos muy finos que impregnan el cuerpo y se mantienen unidos a él. Los principales constituyentes del alma son "partículas que se asemejan a las del aliento y el calor", a lo cual el doxógrafo Aecio[11] agrega el aire y un elemento sin nombre, la "cuarta naturaleza", que es responsable de la sensación y de otras funciones. La percepción sensorial se produce cuando los *eidola* (apariencias o imágenes) se desprenden de las cosas sucesivamente y afectan a los órganos sensoriales y, por ende, a la parte del alma que se encuentra en ellos. Epicuro da una explicación complicada de las diferentes formas de percepción y de las ilusiones a las que podemos estar sujetos, pero la falta de espacio nos impide considerarla aquí. Sostiene también que, en ocasiones, las apariencias individuales pueden afectar nuestras mentes sin que haya una sucesión de ellas que afecte a los órganos sensoriales; aduce esto para explicar las ficciones de la imaginación, los sueños y hasta las visiones de los dioses. Sin embargo, el alma,

11 *Placita* IV, 3, 11.

por estar compuesta de átomos, se dispersa junto con el cuerpo cuando morimos. Luego, no hay ninguna posibilidad de vida después de la muerte. La muerte, dice Epicuro, no es nada para nosotros, pues después de la muerte no hay ningún "nosotros". Por consiguiente, no hay nada que temer en la muerte. Este es el segundo aspecto de su remedio para los temores de los hombres.

ÉTICA

El sistema ético de Epicuro es típico de los de su época: es naturalista, en el sentido especial de que cree en la posibilidad de indicar lo que los hombres deben hacer apelando a una concepción de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular [12]. La idea es que, si se puede descubrir qué es lo natural, entonces se descubre lo que se *debe* hacer. Una característica de esta creencia es que el filósofo que la abriga tenderá a introducir en su explicación de lo natural elementos del ideal ético que quiere defender. Es decir, en una etapa decisiva de la explicación acerca de lo que es natural, se deslizan nociones éticas, intencionalmente o no.

Epicuro sostiene que "el placer es el comienzo y el fin de la vida de beatitud". Esto significa que el logro del placer es, al menos, una condición necesaria de la vida buena. Como subraya Epicuro, esto es cierto hasta de los placeres del estómago. ¿Pero el logro del placer es una condición suficiente de la vida buena? El límite del placer, piensa Epicuro, se encuentra en la completa ausencia de dolor y surge tanto de la satisfacción del deseo como del posterior equilibrio alcanzado. Puesto que el placer es un fenómeno natural, está al alcance del hombre llegar a este límite; pero debe observarse que, a veces. debe soportarse el dolor para obtener luego un placer mayor. Por esta razón, Epicuro dice que

12 Véase Diógenes Laercio X, Máxima 25, pág. 148.

el hombre sabio será feliz aun en el tormento (aunque no da otra justificación de esta idea).

Pero al llegar a este punto, Epicuro comienza a determinar cuál es el tipo de placer que debe buscarse. No se contenta con decir que, siendo natural la búsqueda y el logro del placer, la vida buena consiste en su búsqueda. Pues, aparte de la carencia general de validez de la inferencia de enunciados acerca de lo que se debe hacer a partir de enunciados acerca de lo natural, la tesis de que debemos buscar el placer en general *porque* es natural conduciría a concepciones éticas distintas de las que Epicuro desea sostener. En otras palabras, el logro del placer no es, en sí mismo, una condición suficiente de la vida buena. No todo placer debe ser buscado. Epicuro sostiene que el placer puede ser natural y necesario, natural y no necesario o ni natural ni necesario. Debe evitarse este último tipo de placer, y convertir al primero en el objeto fundamental de nuestras aspiraciones. Así, aunque Epicuro parte de la premisa de que el placer es un fenómeno natural, en el punto crucial en el cual se extraen las presuntas consecuencias éticas, no todos los placeres son admitidos como naturales. Es evidente, que este último uso de la palabra "natural" es, al menos, parcialmente normativo, de modo que no sería estrictamente verdadero decir que Epicuro deduce lo que los hombres deben hacer de una explicación de la naturaleza humana. Decir que ciertos placeres son naturales equivale a decir que son permisibles, al menos, pero no que su búsqueda es parte de la naturaleza humana.

Se desprende de lo anterior que la vida buena no consiste en cualquier tipo de vida llevada de acuerdo con cualquier concepción de la naturaleza, sino la vida conducida de acuerdo con la concepción que incorpora en su idea de lo que es natural el fin que debe buscarse. La concepción que tiene Epicuro de la vida buena es una vida de amistad sin temores en el más allá. Sin embargo, al exponer su idea de la moralidad, Epicuro

fue bastante audaz como para contraponerla a cualquier moralidad convencional. Uno de sus dichos es: "Escupo sobre lo que es noble (es decir, lo que los hombres llaman nobles) y sobre los que lo admiran vanamente cuando no produce ningún placer." Sea o no el placer una condición suficiente de la vida buena, ciertamente, es una condición necesaria de ella. Analógamente, sostenía que no hay nada semejante a la justicia absoluta, que tenga un valor propio, aparte de su posibilidad de producir placer. La justicia es el resultado de una especie de contrato social, al cual los hombres adhieren por conveniencia.

La concepción epicúrea de la moral no es de un tipo tal que pueda tener efectos sociales de largo alcance; en efecto, a diferencia del estoicismo, el epicureísmo no ejerció gran influencia. Es una concepción tendiente a brindar guía y consuelo al individuo o grupo de individuos ligados por lazos de amistad. La concepción metafísica de la naturaleza que constituye la esencia del epicureísmo era austera y poseía cierta grandeza, pero no podía ser una concepción del mundo aceptable para el hombre común. En su enfoque de las cuestiones de carácter social era demasiado negativa. Sin embargo, es un claro ejemplo de un sistema metafísico deductivo con fines muy explícitos. Como veremos, lo mismo es cierto del estoicismo, contra el cual se puede oponer al epicureísmo. Pero la Stoá brindaba una concepción del lugar del hombre en la naturaleza de un carácter tal que pudo, más adelante, conquistar la aceptación del humanismo romano como base filosófica.

LA ESCUELA ESTOICA

La Stoá fue fundada en Atenas, quizás en consciente oposición a Epicuro, alrededor de 300 a. C., por Zenón de Citio. Su figura más importante fue Crisipo, a quien se lo llamó el "segundo fundador" de la Stoá. Esta nueva fundación de la escuela por Crisipo, unos sesenta

años después de Zenón, fue necesaria para hacer frente a los ataques de la Academia, cuyas concepciones filosóficas se habían hecho escépticas. Crisipo era un hombre de gran universalidad, pero también, quizá, de gran aridez mental. Escribió un gran número de obras (setecientos cinco en total), pero en el mundo antiguo circulaban anécdotas acerca de su pasión por las citas y una de ellas decía que uno de sus libros consistía en casi toda la *Medea* de Eurípides. Quizá fue más famoso por su lógica; se decía que si los dioses tuvieran alguna lógica, ella sería la de Crisipo[13]. Después de su muerte, la Stoá sufrió nuevos ataques de la Academia; como consecuencia de esos ataques, sus doctrinas fueron modificadas, hasta el punto de que, alrededor del 80 a. C., se produjo una especie de fusión entre ella, la Academia y el Liceo (cuyo carácter también se había modificado). A pesar de la necesidad de modificar la doctrina ortodoxa después de Crisipo, nunca hubo una ortodoxia *fija*, sino que se produjeron varios desprendimientos. Aristón, por ejemplo, rompió con la escuela en lo concerniente al significativo punto de la relación entre naturaleza y razón. Aristón sostenía que éstas se oponen, en el sentido de que hay un abismo entre los fines de la vida fijados por la naturaleza y los que puede descubrir la razón. El hecho de que la tesis ortodoxa fuera que estos fines son coincidentes ilustra la concepción ética naturalista que profesaba la escuela; en otras palabras, al igual que Epicuro, trataba de indicar el carácter de la vida sabia y buena apelando a una concepción de la naturaleza. También ilustra el hecho de que el estoicismo fue un compromiso entre el naturalismo, en un sentido radical, y el cinismo; en efecto, se trataba de un cinismo adecuado a una cierta concepción del mundo. Esto explica la adopción de ciertas doctrinas cínicas, por ejemplo, la de que el hombre es ciudadano del mundo y que la ley

[13] Véase Diógenes Laercio VII, 180 y sigs., para estos detalles.

establecida por el sabio es universal, válida para todos los hombres. Estos aspectos del estoicismo pasaron al pensamiento y la cultura romanos, y la escuela subsistió hasta la muerte del emperador Marco Aurelio, a fines del siglo II d. C.

En su enseñanza, los estoicos dividían la filosofía en lógica, física y ética, cada una de las cuales era considerada interdependiente con las otras (hecho que gustaban de ilustrar por medio de analogías pintorescas). Para ellos, la lógica era una parte de la filosofía, y no meramente, como para Aristóteles, un instrumento de ella. La razón de esta creencia era que el sabio debe conocer los principios del razonamiento, es decir, debe saber qué es la razón. Los estoicos, pues, se interesaban por la lógica pues consideraban que ésta brinda los principios de razonamiento que llevan a la convicción; pero no se preocupaban por la demostración. Vale decir, el objetivo de la lógica no era para ellos demostrar verdades necesarias, sino enseñar a ser razonable.

LA LÓGICA

La lógica, o dialéctica, incluía la gramática, la teoría de los signos y la teoría del conocimiento tanto como la lógica propiamente dicha. El enfoque de los estoicos de la gramática y la naturaleza de los signos presenta poco interés filosófico, aunque puede señalarse que establecían una clara distinción entre las palabras y su uso.

Su teoría del conocimiento presenta cierta semejanza con la de Epicuro. Al igual que éste, partían de las sensaciones, pues creían que las cosas externas producen una impresión sobre nuestras almas (aunque Crisipo tuvo el cuidado de observar que la palabra "impresión" no debía ser tomada literalmente). Como resultado de esto, recibimos representaciones (*phantasiai*, la palabra es la misma que usaba Epicuro). Tales representaciones pueden ser probables o improbables, y si son probables, pueden ser verdaderas o falsas; si son verdaderas, pue-

den ser, literalmente, aprehensivas (*katalēptikē*, "captante", esto es claras y distintas) o lo inverso[14]. Si las representaciones son aprehensivas, suministran un criterio de verdad, brindan certeza. Pero, para que haya aprehensión, debe haber algo más por parte del sujeto: asentimiento. Zenón trató de ilustrar la relación entre una representación y el asentimiento del siguiente modo: una representación es como la mano abierta, el asentimiento como una ligera contracción de los dedos y la aprehensión como el puño cerrado. Excepto que esto expresa el hecho de que una representación aprehensiva capta el alma, este ejemplo no es muy útil. Sin embargo, es evidente que el error era atribuido al asentimiento erróneo, así como era atribuido por Epicuro a la anticipación errónea y como luego sería atribuido al juicio por Descartes. (En realidad, hay una gran semejanza entre la posición de los estoicos y la de Descartes, a este respecto, pues también Descartes creía en ideas claras y distintas.) Ciertamente, Crisipo también creía que el asentimiento está en nuestro poder y que sólo exige una representación como condición necesaria (pues ilustraba sus ideas sobre el libre arbitrio mediante una referencia a este punto). Por lo tanto, parece que los estoicos creían en la existencia de representaciones tales que no podemos evitar, en cierto sentido, darles nuestro asentimiento; pues tal es la naturaleza de una *intuición*. Así, a fin de cuentas, la teoría estoica del conocimiento se basa en la intuición, y se supone que todas las otras ideas derivan de estas intuiciones por medio de diferentes tipos de operaciones mentales. Los estoicos pensaban que la percepción consiste a veces, aunque no siempre, en tener tales intuiciones; no siempre es así, pues hay ilusiones que no son totalmente explicables con referencia al asentimiento. Al igual que Epicuro, los estoicos eran ambivalentes en lo que respecta a este último punto. Sin

[14] Véase Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII, 241 y siguientes.

embargo, al parecer, toda esta concepción sufrió el ataque de la Academia, sobre la base de que es imposible afirmar de una representación si es verídica o no. Sea como fuere, los estoicos posteriores introdujeron una enmienda en la idea fundamental y sostuvieron que las representaciones aprehensivas son incorregibles "siempre que no haya ningún obstáculo", es decir, a menos que otros factores indiquen que no lo son. Así, pues, la coherencia de una representación con otras adquiere mayor importancia, y junto con el énfasis dado a la noción de coherencia sobrevino también un énfasis mayor en la noción de razón correcta.

Los criterios de la razón correcta provienen de la lógica, que se ocupa de las relaciones entre proposiciones (a las que se distinguía de las oraciones y los hechos, y que fueron llamadas "incorpóreas" por los estoicos, por razones que daremos más adelante). Al ocuparse de las proposiciones, y no de los términos o predicados, se apartaban de Aristóteles. Concebían los predicados como proposiciones defectuosas, en lo cual coincidían con Frege y otros lógicos recientes, para quienes la forma básica del discurso es la proposición. Clasificaban las proposiciones en simples y complejas, a la par que introducían dentro de estas clases otras subclasificaciones. No podemos entrar aquí en mayores detalles, pero bastará indicar que su análisis, como el de los megáricos y el de la lógica moderna de Russell y Whitehead, era extensional, es decir, se basaba en los conceptos de verdad y falsedad relativas solamente, sin penetrar en el contenido de las proposiciones.

Por ejemplo, se sostenía que una proposición conjuntiva de la forma "*p* y *q*" es verdadera si y sólo si *p* y *q* son verdaderas. En el caso de las proposiciones disyuntivas de la forma "*p* o *q*", la idea principal era que tales proposiciones son verdaderas si y sólo si una de las proposiciones es verdadera y la otra falsa. Pero quizá los

[15] Cicerón, *Academia* II, 145.

estoicos también hayan distinguido otra variedad de la disyunción en la cual una proposición de tal especie es verdadera si y sólo si al menos una de las proposiciones *p* y *q* es verdadera. Esta forma más débil de la disyunción es la que han adoptado, en general, los lógicos modernos. Ella admite la posibilidad de que tanto *p* como *q* sean verdaderas.

Los estoicos también efectuaron análisis de las proposiciones hipotéticas y los conceptos modales según lineamientos ya indicados por los megáricos. Es decir, algunos consideraban que un juicio hipotético "si *p*, entonces *q*" sólo es falso si tiene un antecedente verdadero y un consecuente falso. Pero había otra concepción según la cual para que un juicio hipotético sea verdadero es necesario que la negación del consecuente sea *incompatible* con el antecedente. Obviamente, es una interpretación más fuerte que la primera. El ejemplo dado por Diógenes Laercio es "si es de día, entonces hay luz" [16], en el cual se afirma que la negación de "hay luz" es incompatible con la verdad de "es de día". Desgraciadamente, *esta* incompatibilidad no es una incompatibilidad lógica, pues, evidentemente, no hay ninguna contradicción en afirmar que es de día pero no hay luz. En consecuencia, no se sabe muy bien hasta qué punto se suponía que esta tesis es estricta. Con respecto a sus análisis de conceptos modales, conocemos muy pocos detalles, aparte de que Crisipo se interesaba por la cuestión.

Quizás el principal interés de la lógica estoica reside en la formulación y formalización de razonamientos y esquemas de razonamiento (*tropoi* o modos, razonamientos en los que las proposiciones reales han sido sustituidas por símbolos). En un razonamiento válido, como ellos comprendieron, es imposible que una falsedad se deduzca de una verdad o de varias verdades, pero es posible toda otra combinación de premisas y conclusio-

[16] Diógenes Laercio VII, 73.

nes. También se percataron de que a todo razonamiento válido le corresponde una proposición hipotética verdadera cuyo antecedente está constituido por las premisas del primero y cuya conclusión está formada por el consecuente del mismo. Por ejemplo, al razonamiento "si es de día, hay luz; es de día, luego, hay luz" le corresponde el enunciado hipotético "si es verdad que si es de día hay luz y que es de día, entonces, hay luz". De este modo, se hizo posible transformar en condicional un razonamiento, de modo tal que un paso del razonamiento general consistiera en una proposición hipotética que resume el razonamiento precedente. Este uso del "principio de condicionalización", como lo llaman los lógicos actualmente, tuvo importancia para las técnicas de los estoicos en la elaboración de razonamientos. Los razonamientos válidos podían ser metódicos o no, y los de este último tipo se distinguían de los primeros en ser análogos a ellos pero no estar expresados en la forma típica por contener palabras metalógicas. Por ejemplo, el razonamiento "es falso que sea de día y de noche al mismo tiempo; es de día; luego, no es de noche" contiene la expresión metalógica "es falso que", mientras que el razonamiento metódico "no es de noche y de día al mismo tiempo; es de día; luego, no es de noche" está expresado en forma típica. Finalmente, trataron de axiomatizar su teoría de los esquemas de razonamiento con referencia a cinco formas de razonamiento indemostrables o indemostradas. Cuatro de éstas pasaron a la lógica tradicional como modos; por ejemplo, el *modus ponens*: "si *p*, entonces *q*; *p*, por lo tanto, *q*". El razonamiento dado antes tiene la forma de otra de estas formas de razonamiento indemostrable. Se derivaban otras formas de razonamiento a partir de éstas, con ayuda de ciertas reglas auxiliares. Pero subsisten pocos ejemplos de tales derivaciones.

La lógica estoica, pues, es un sistema formal altamente elaborado, similar a la lógica de Russell y Whitehead en que es extensional, pero diferente de ella y más semejante

a la llamada "lógica natural" de Gentzen y otros lógicos polacos recientes en que es una teoría de esquemas de razonamiento o patrones de inferencia, más que verdades o teoremas lógicos. Su sucesora directa fue la teoría medieval de las *consequentiae*, y la resurrección actual del interés por la lógica estoica y la medieval ha dado origen a nuevos intentos por desarrollar la lógica según esos lineamientos.

FÍSICA O METAFÍSICA

La física estoica era una antítesis directa de la física epicúrea. En particular, sostenía que el mundo es una entidad racional y que se lo debe concebir como un continuo, y no como una mezcla de átomos.

Los estoicos definían un cuerpo como aquello que puede actuar o sobre lo cual se puede actuar. Esta definición era tomada muy seriamente y dio como resultado la posición según la cual el alma, por ejemplo, es un cuerpo, mientras que las proposiciones son incorpóreas. Las cosas incorpóreas desempeñan un papel más bien indeterminado en el esquema estoico. Decir que una cosa es un cuerpo o es corpórea equivale a decir, aproximadamente, que es real, y todo lo que es real debe actuar o puede recibir una acción. La forma es responsable de la actividad y la materia de la pasividad —el ser sobre el que se actúa— en el mundo. Materia y forma son las dos primeras categorías estoicas; la última comprende los principales tipos de propiedades, cuya atribución agota la naturaleza de una cosa. (A este respecto, diferían de las categorías aristotélicas y formaban parte, con razón, de la física o metafísica estoica, no de la lógica.) Las otras dos categorías eran las de estado y relación, que expresan lo que es accidental de la cosa en cuestión, mientras las dos primeras expresan lo que es esencial en ella.

La forma hace racional al mundo, y como éste consiste esencialmente en la interacción de materia y forma, es,

pues, racional en su totalidad. Se le daban muchos títulos a la forma, por ejemplo, Dios e inteligencia, pero especialmente el de "razones o principios seminales" que actúan como alma del mundo (*pneuma*). Así, el mundo era considerado como algo vivo y orgánico, no como algo meramente mecánico. En realidad, todo el punto de vista estoico con respecto al mundo tendía a mostrarlo como algo vivo e inteligente. Los estoicos eran más bien ambivalentes en lo concerniente a si Dios fue el creador del mundo o si lo fue el principio o alma racional de este mundo, y se presentaban definidas complicaciones con respecto a lo sucedido en el periódico incendio del mundo que, según ellos, se producía. Si el mundo era destruido y Dios era el alma del mundo, ¿qué le sucedía a Dios? Crisipo adoptó la tesis de que, en ese momento, todo se convertía en alma, pero es difícil discernir exactamente qué significa esto o en qué ayuda a la explicación. Sin embargo, la naturaleza racional del mundo significaba que había cabida para la providencia, y una idea estoica que luego adquirió preeminencia en el estoico posterior Posidonio fue la de simpatía cósmica, una acción conjunta de todas las fuerzas del mundo.

A pesar de su concepción determinista del mundo, Crisipo, al menos, creía firmemente en el libre arbitrio. Trató de justificar esta creencia estableciendo una distinción entre causas principales y causas auxiliares o próximas. Así, al asentir a una representación aprehensiva, la existencia de la representación es una causa próxima de nuestro asentimiento; pero la causa principal del mismo está en nosotros mismos. Para ilustrar esta afirmación, apelaba a una analogía no totalmente descaminada; decía que un cilindro de piedra, una vez impulsado, rodará hacia abajo por una colina por sí mismo. El empuje es la causa principal de que ruede, pero también hay causas próximas, por ejemplo, la pendiente de la colina. Análogamente, en el caso de las acciones humanas, la causa principal es la decisión del individuo,

aunque éste también esté sujeto a otras causas próximas. Es por ello por lo que se debe acusar a las personas por sus acciones, cuando éstas son malas. Dado que se presenta un problema en lo concerniente a la compatibilidad de la creencia en el libre arbitrio con la creencia en el determinismo (que podría ser objeto de controversia), no es muy claro cómo la distinción de Crisipo ayuda a abordar el problema. Pues podría objetarse que Crisipo simplemente apela a lo que todos sabemos —a saber, que adoptamos decisiones— pero que, al hacerlo, olvida que tales decisiones pueden ser, a su vez, causadas. La distinción de Crisipo sirve para destacar que a veces consideramos nuestras decisiones como las causas de nuestras acciones al atribuir responsabilidades (y esto es siempre digno de señalarse, como comprendió Aristóteles), pero es dudoso que esto haya sido todo lo que pretendió demostrar.

En los detalles de su imagen del mundo, los estoicos eran reaccionarios, pues identificaban la razón con el fuego y, en general, repetían a Heráclito, a quien interpretaban según sus deseos. De ahí el énfasis en el incendio periódico del mundo, a partir del cual, pensaban, nacía un nuevo mundo. Dios sobrevive a este incendio, y todo el proceso es una victoria de Dios, en el sentido de que todo se convierte en alma (pues el alma es, por supuesto, fuego); es una victoria de la forma sobre la materia. Sin embargo, trataron de explicar los fenómenos individuales de una manera interesante, en términos de procesos continuos. Así, pensaban que la visión se produce, no por el choque de átomos con los órganos de los sentidos, como suponía Epicuro, sino por el movimiento de un medio continuo que se extiende desde el objeto de la visión hasta el ojo. También en esto su posición es similar a la que adopta Descartes en sus escritos sobre óptica. La antítesis entre su enfoque de la física y el de Epicuro —la antítesis entre continuidad y atomicidad— tiene un paralelo en la teoría

física moderna en la antítesis entre teorías de campos y teorías corpusculares [17].

Los estoicos pensaban que el alma individual es corpórea, porque actúa y puede actuarse sobre ella. Funciona como principio unificador de los seres vivos, de los animales en oposición a las plantas, por una parte, y a los palos y piedras, por la otra. Ella es al cuerpo físico lo que el alma del mundo es al mundo; pero *como* alma individual es perecedera (aunque las almas de los buenos pueden sobrevivir hasta el incendio). La psicología estoica era sumamente intelectualista. Según ella, las facultades están bajo el control de la razón, por lo cual vinculaban la mayoría de los aspectos del alma, incluyendo las pasiones, con diversos tipos de juicio. También aquí se hace evidente el esfuerzo por destacar la racionalidad de todo. La física estoica es, de hecho, la historia de la elaboración de los principios de la razón correcta en el mundo en toda su extensión. Nos queda por ver cómo afecta esto al individuo y de qué manera le suministra una forma de vida.

ÉTICA Y POLÍTICA

La concepción estoica de la vida ideal veía a ésta como aquella que está de acuerdo con la naturaleza; independientemente de que se alude a la naturaleza humana o a la naturaleza en su totalidad, supone una vida de acuerdo con la razón, ya que la naturaleza misma es racional. El primer instinto del hombre, sostenían los estoicos, es el de conservación (y no el del placer, como afirmaba Epicuro); pero al adquirir la razón, el hombre tiende a la razón. En consecuencia, el hombre de suprema sabiduría sólo aspirará a lo que está de acuerdo con la razón. Para él. sólo lo ideal será bueno y sólo lo vil será malo (*Nihil bonum est nisi honestum, nihil malum nisi tur-*

[17] Véase S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (traducido al inglés por Merton Dagut, Londres, 1958).

pe) [18]. Toda otra cosa será indiferente. Es un tanto difícil comprender por qué si sólo lo que es ideal es bueno, sólo lo que es vil es malo. Ciertamente, una cosa no se desprende de la otra. Pero esta concepción extrema fue heredada de los cínicos y, quizá, se la tomó sin pensarla mucho. Sea como fuere, los estoicos sostenían que la virtud puede ser adquirida, ya que, por ser un ámbito de la razón, es una forma de conocimiento, y una vez adquirida nunca se la pierde. Este sentido de la palabra "virtud", sin embargo, es el de virtud completa, el de la posesión de todas las virtudes; y en este nivel, todos los bienes son iguales y todos los fines también lo son, pues, o bien se posee la virtud, o bien no se la posee; la simple mejora no tiene ningún valor.

Esa concepción extrema, heredada del cinismo, recibió entonces una justificación naturalista en la tesis de que tal tipo de vida es acorde con la naturaleza. Pero aun cuando se admitiera que la naturaleza, como un todo, es completamente racional, en algún sentido, no parece obvio que la naturaleza humana sea siempre racional, por decir lo menos. La consecuencia de tal afirmación fue que hubo en el pensamiento estoico una tendencia a establecer un compromiso entre lo que se juzgaba apropiado para el hombre sabio con lo que se juzgaba apropiado para el hombre común. De ahí que se sostuviera que, entre las cosas que originalmente eran llamadas "indiferentes", algunas eran preferibles a otras, quizá porque se las consideraba útiles para la realización de la naturaleza humana, en el sentido corriente. Así, el estoicismo siempre tendió a un compromiso entre dos concepciones extremas: la heredada del cinismo y la propia concepción de la naturaleza. Aristón abandonó la Stoá por este problema. Sin embargo, al menos en el primer período, se dedicó una atención preferente al culto del hombre supremamente sabio y al establecimiento de una concepción ética apropiada para el hombre común,

18 Véase Cicerón, *De Officiis, passim.*

como consecuencia de lo cual surgió una especie de doble norma moral. Puede verse esto con la mayor claridad en la explicación estoica de los deberes.

"Deber" no es la palabra más correcta en este contexto (en latín *officia*), pues dicha idea se vincula más íntimamente con lo que es adecuado. Sin embargo, representa el punto más cercano a la obligación al que llegaron los griegos. En general, se consideraba que una acción es adecuada cuando estaba de acuerdo con la naturaleza, pero se distinguían los deberes comunes (*officia media*) de los deberes perfectos (*officia perfecta*), que eran adecuados al hombre sabio en cuanto se ajustan a la virtud perfecta. La cuestión parece ser que el hombre sabio totalmente virtuoso y que vive de acuerdo con la naturaleza como un todo, y no meramente de acuerdo con la naturaleza humana como viven —en el mejor de los casos— los hombres comunes, no tiene que preguntarse en cada ocasión si su acción es justa, es decir, si es justificable en virtud de algún principio. El hombre común puede vivir de acuerdo con los principios morales pero sin el conocimiento y la visión que posee el hombre sabio; en consecuencia, no alcanzará la virtud total. El hombre común es bueno en la medida en que hace lo adecuado, pero sólo en esta medida, y no en la medida en que tiene lo que Kant llamaba "buena voluntad". Para realizar un deber perfecto, pues, es necesario, no solamente hacer lo que es adecuado, sino hacerlo con buena voluntad; es decir, debe hacerse lo adecuado *porque* es adecuado, y sólo puede comprender que lo es quien penetra en los fines de la vida. El hombre sabio que tiene esta penetración será completamente virtuoso, y todo lo que decida hacer será correcto por definición, aunque fuera, por ejemplo, suicidarse.

Se pensaba que las emociones son movimientos irracionales del alma, que son contrarios a su naturaleza en el sentido de que son contrarios a la razón. Sin embargo, nada puede tener emoción a menos que sea un tipo de ente que puede ser racional. En este contexto, los

estoicos agrupaban cosas diferentes —deseos, emociones, sentimientos, etc.— pero hay mucho de cierto en su punto de vista general de que la racionalidad y las emociones están vinculadas. Debido a esta conexión, una emoción supone alguna idea del fin inmediato que debe buscarse (por ejemplo, la codicia es la suposición de que el dinero es bueno) y, por ende, a fortiori, alguna forma de juicio. Las emociones, pues, son juicios opuestos a los que se llega por la razón en su concepción errónea del fin que debe perseguirse, y como tales deben ser evitadas. El resultado final de esto es el ideal estoico de la *apatheia*, la liberación de las pasiones. Sólo mediante tal liberación de las pasiones puede el hombre sabio ser totalmente racional, estar totalmente exento de juicios irracionales acerca de las cosas.

Las ideas estoicas sobre la política son consecuencia de todo lo que ya hemos examinado y son, nuevamente, antagónicas a las de Epicuro. La sociedad, sostenían los estoicos, es un fenómeno natural basado en sentimientos comunitarios naturales, y la justicia es una virtud natural, pues es a la sociedad lo que la simpatía cósmica es al universo. Zenón escribió una *Política* que presenta similitudes con la de Platón (propugnaba, como éste, la propiedad común de las mujeres), pero probablemente se tratara de una obra temprana en la que se revelaba la influencia de los cínicos. Hablando en términos generales, en política, como en otros ámbitos, el estoicismo era un compromiso entre el cinismo y los hechos (o teorías) naturales. En las ideas estoicas sobre la política encontramos el énfasis en la realeza del hombre sabio, aunque junto con él iba la comprensión de que los estados existentes no son perfectos en modo alguno. Sin embargo, las ideas de los cínicos sobre el cosmopolitismo recibieron aún mayor énfasis de los estoicos, pues argüían que el hombre, como tal, es parte de la naturaleza, por lo que se lo puede considerar sujeto a la ley universal, y no meramente a la ley local; luego, se lo puede considerar ciudadano del mundo. Por la mis-

ma razón, la idea de que la justicia es un aspecto de la naturaleza condujo a la noción de ley natural, que adquirió importancia cuando los romanos la identificaron con el *ius gentium*, la ley común de las naciones. Fueron también los estoicos quienes legaron las ideas de ley natural y derechos naturales a la Edad Media y períodos posteriores.

En conjunto, la metafísica estoica ofreció una visión del mundo totalmente diferente de la de Epicuro, y en el intento de demostrar que el universo es un ser racional, los estoicos brindaron una imagen del lugar del hombre en el universo que lo pintaba en comunidad con éste. En carácter de fe, esta doctrina puede llevar consuelo, como efectivamente sucedió con muchas personas de los primeros tiempos del Imperio Romano, especialmente bajo Nerón. Y aún antes, Cicerón consideró que el estoicismo suministraba la justificación filosófica de la República Romana.

DESARROLLOS POSTERIORES

Después de Crisipo, la Stoá sufrió nuevos ataques de la Academia en la persona de Carnéades, y las nuevas figuras destacadas de la escuela manifiestan su influencia. Se produjo un cambio hacia las concepciones de Platón y Aristóteles, o hacia las interpretaciones académicas contemporáneas de ellos. También la Academia se hizo menos escéptica y las dos escuelas se aproximaron. Así, se inició un período de sincretismo. Antíoco, de la Academia, finalmente "llevó la Stoá a la Academia" en el siglo I a. C., por lo que Cicerón pudo afirmar que, en su tiempo, todas las escuelas sólo diferían en palabras.

Hubo dos figuras principales en la Stoá del siglo I a. C.: Panecio y Posidonio. Ninguno de ellos fue ortodoxo, y Panecio manifestó inclinaciones escépticas en su actitud hacia algunas doctrinas escépticas fundamentales, como la referente al incendio del mundo. Fue amigo de Escipión el Africano y en su obra está inspira-

do el *De officis* de Cicerón. Su importancia se debió a que descartó los aspectos cínicos del estoicismo, especialmente el culto del hombre sabio; la concepción resultante fue un humanismo que hizo al estoicismo aceptable para los romanos. Posidonio fue su discípulo y maestro de Cicerón. Fue una mente universal y escribió sobre gran variedad de temas (aunque no ha llegado hasta nosotros ninguna de sus obras). Dio preeminencia a la doctrina de la simpatía cósmica y elaboró un esquema de las cosas en el cual había grados del ser, con Dios en la cúspide, a la manera aristotélica. Ubicó al hombre en una posición particularmente importante, como un puente entre lo mortal y lo inmortal, por estar compuesto de cuerpo y alma. En este aspecto, su concepción del alma es claramente heterodoxa; en efecto, retornó a la explicación platónica de la misma, con su división en partes. La importancia de esto consistió en que hizo de las pasiones parte de nosotros, no ya como juicios irracionales que podemos en principio descartar, sino como algo que debe ser controlado. De ahí que se abandonara el ideal de la *apatheia*.

Posteriormente, durante el Imperio Romano, el estoicismo se convirtió cada vez más en una filosofía de la vida; no hubo cabida para el tipo de filosofía política que había buscado Cicerón. Bajo Nerón, Musonio Rufo y Séneca utilizaron el estoicismo como una especie de religión, como un consuelo para los males de la época. Pero en Séneca predomina el pesimismo, con una adhesión puramente verbal a los ideales estoicos. Al finalizar ese siglo, el estoicismo recibió nuevo impulso por obra de Epicteto. A diferencia de Séneca y Musonio, Epicteto era un filósofo profesional, pero hasta él manifiesta poco interés en el estoicismo como punto de vista metafísico. Le interesa más enseñar un modo de vida y sostiene que la verdadera libertad reside en la virtud (mediante el logro de lo que realmente queremos, es decir, de lo que nuestra razón quiere). Todo esto está de acuerdo con la idea de que el universo es racional, pero agrega poco o

nada a la metafísica. Esto es aún más cierto de Marco Aurelio, en el siglo II d. C. Después de él el estoicismo dejó de constituir una fuerza.

Como el epicureísmo, el estoicismo tiene interés porque suministra un modelo de teoría metafísica de tipo deductivo, que traza un cuadro del mundo y trata de extraer conclusiones de él. Los argumentos específicos utilizados, cuando los había, son de menor importancia que el esbozo general de la teoría. Esto se aplica a buena parte de la filosofía griega postaristotélica, pero es menos cierto de los filósofos que consideraremos a continuación. Pues tanto el enfoque escéptico como el de la Nueva Academia era crítico; para ellos, pues, la argumentación tenía gran importancia.

LOS ESCÉPTICOS

Pirrón, fundador de la escuela escéptica griega, no elaboró ningún cuadro general del mundo y, probablemente, fue él mismo de un carácter asistemático. A medida que la escuela se desarrolló, también se desarrolló el sistema, con lo que se llegó a comprender cuán pocas cosas de naturaleza positiva puede afirmar un escéptico, si se le exige coherencia. Fue por llegar a esta conclusión que Hegel consideró a los escépticos griegos como a los filósofos *verdaderamente* escépticos, quizá los únicos. El mismo Pirrón no escribió nada, aunque su inmediato sucesor, Timón escribió algunas sátiras. La fuente de casi todo nuestro conocimiento del escepticismo griego proviene del último miembro de la escuela, el médico Sexto Empírico, del siglo II a. C. (Había una definida conexión entre los escépticos y la medicina en la escuela médica empírica, cuyos adherentes se negaban a especular acerca de las causas de los síntomas. El mismo Sexto Empírico no pretendía ser escéptico ni empírico en medicina, a pesar del nombre que se le dio, sino un "metódico". Los adeptos de esta última escuela admitían, al

menos, que puede haber métodos o reglas para diagnosticar males, pues puede haber conexiones regulares entre las manifestaciones corporales de una enfermedad.)

Pirrón es, quizás, el único filósofo griego del que se sepa con certeza que fue influido por el pensamiento oriental. Viajó a la India y alternó allí con los "Magos y Gimnosofistas". Se dice que aplicó consecuentemente su filosofía en la vida cotidiana, con el resultado de que no temía "ni carros, ni precipicios, ni perros". En muchas de estas cosas copió a Sócrates, tal como él lo concebía, y se mostró ansioso, como los estoicos y los epicúreos, por brindar una receta para lograr la felicidad humana. Con este fin, sostenía, debemos considerar: 1) cómo son las cosas, 2) qué actitud debemos tomar frente a las cosas, y 3) qué debemos hacer en consonancia con nuestra actitud. Su respuesta era que, evidentemente, la experiencia es contradictoria en lo que nos dice acerca del mundo. Por ende, debemos aceptar las apariencias pero suspender el juicio acerca de sus causas, pues es la especulación acerca de ellas lo que produce ansiedad. El objetivo de esta negativa a especular es la liberación del temor, y su resultado positivo el silencio. Es indudable que también en este caso la receta está destinada a curar una enfermedad causada por una filosofía rival; ella consiste en la negativa a ser dogmático.

¿Pero cuáles son estas contradicciones de la experiencia sensorial? El primero en dar una formulación explícita de ellas fue Enesidemo, en el siglo I a.C. Elaboró una lista de diez *tropos* o argumentos, algunos de los cuales constituyen formas de lo que luego se llamó el "argumento de la ilusión". Estos argumentos son de valor muy desigual e implican referencia a:

1. Diferencias en los modos como los seres vivos reaccionan ante las cosas.
2. Diferencias en las actitudes de los hombres frente a las cosas debidas a diferencias en las naturalezas de los hombres.

3. Diferencias en las apariencias de las cosas debidas a diferencias en las maneras de percibirlas nuestros sentidos.
4. Diferencias en las apariencias debidas a las condiciones en las cuales se presentan.
5. Diferencias en los juicios de los hombres acerca de las cosas a causa de las convenciones.
6. Diferencias en las apariencias debidas al contexto o a la combinación de unas con otras.
7. Diferencias en las apariencias debidas a las posiciones de éstas con respecto al observador.
8. Diferencias en los efectos de las cosas de cantidad o calidad variables.
9. Diferencias en los juicios de los hombres acerca de las cosas a causa de la familiaridad o falta de familiaridad con ellas.
10. Diferencias en las apariencias debidas a que son relativas (y puesto que todas las cosas son relativas a la mente, al menos, se deduce de esto que el conocimiento absoluto es imposible) [10].

La intención general de los argumentos presentados es destacar la medida en la cual las cosas presentan apariencias debidas a factores diversos y la presuntamente consiguiente imposibilidad de lograr un conocimiento cierto de las cosas. Pero es indudable que los puntos señalados constituyen un conjunto mixto y no sólo señalan diferencias entre las apariencias, sino también diferencias entre las cosas en general. Los escépticos posteriores depuraron la lista. Enesidemo también esgrimió argumentos contra los intentos por hallar las causas subyacentes de los fenómenos, además de realizar una crítica general contra las tentativas de explicar lo que se ve por lo que

[10] La lista se ha tomado de Diógenes Laercio IX, 80 y sigs.; Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism* I, 30 y sigs. da la misma lista en un orden ligeramente modificado.

no se ve. No se trata de una crítica a la invocación de inobservables en la teoría científica (pues por entonces no había ninguna noción semejante), sino a las teorías metafísicas como la de Epicuro, que postulaba átomos invisibles como causas subyacentes de los fenómenos. Era a los "dogmáticos" de este tipo a quienes querían refutar los escépticos.

Agripa, que vivió probablemente en el siglo I a. C., refinó los *tropos* de Enesidemo. Elaboró cinco *tropos* pero su carácter era diferente de los de Enesidemo, pues *no* eran clasificaciones de diferencias en las apariencias de las cosas, sino resúmenes de las fallas de razonamiento a los que están expuestos los dogmáticos. Tales fallas eran: incompatibilidad, regreso infinito, no tomar seriamente en cuenta la relatividad de la experiencia cuando ésta implica que las cosas son incognoscibles en sí mismas (cf. el décimo de los diez *tropos* originales), recurrir a hipótesis arbitrarias y razonar en círculo vicioso. Los escépticos posteriores, en particular, quizá, Menodoto, médico empírico que fue maestro de Sexto, redujeron, al parecer, la lista de *tropos* a dos. Pero hubo un nuevo cambio en la naturaleza de su significado, pues lo que se planteó entonces fue un dilema según el cual todo se conoce a través de sí mismo o a través de otras cosas; pero lo primero es imposible, como lo muestra la falta de compatibilidad entre las afirmaciones de los dogmáticos (en esto hay una referencia implícita a *tropos* anteriores), y lo segundo también es imposible a menos que haya en alguna parte algún punto fijo del conocimiento, lo cual nos remite nuevamente al primer cuerno del dilema. Es evidente que el poder de convicción de este argumento depende de que se piense que se ha demostrado la falta de compatibilidad de las afirmaciones de los dogmáticos. Los extensos escritos de Sexto Empírico están dirigidos a demostrar esto en detalle, al menos con respecto a las teorías de su época. Un punto interesante de todo esto es que los escépticos comprendieron que para demostrar el carácter dudoso de una concepción es

necesario afirmarse en algún otro punto. Por ello, se aferraban solamente a las apariencias; acerca de la realidad que pudiera haber detrás de éstas "no decidían nada". No podía aceptarse como verdadera ninguna concepción de la realidad; era menester suspender el juicio. Así, a fin de cuentas, la única actitud positiva que podía adoptarse frente a la cuestión de la naturaleza de la realidad era el silencio, aunque podía decirse mucho de las apariencias. La actitud escéptica hacia toda metafísica, pues, era esencialmente negativa y crítica; no tenía el propósito de afirmar una concepción rival.

La diferencia entre lo que puede decirse acerca de las apariencias y lo que *no* puede decirse acerca de la realidad también está explícita en sus ideas acerca de la naturaleza de los signos. Distinguían entre signos "rememorativos", cuyo reconocimiento es el resultado de experiencias previas, y signos "indicativos", cuyo reconocimiento no puede ser el resultado de experiencias previas, ya que se refieren a cosas ajenas a la experiencia. Epicuro sostenía que las cosas de la tierra podrían ser signos de sucesos astronómicos situados fuera del alcance de nuestra vista. Los escépticos negaban que pudiera haber conocimiento de tales signos, como no podemos tener conocimiento de causas que no se ven. Pero esto no los llevaba a negar que podemos saber que el humo es un signo del fuego; pues el reconocimiento de tal signo puede ser el resultado de la experiencia anterior. (En este punto, las ideas de los escépticos eran muy similares a las de Hume relativas a la noción de causa.) Los signos indicativos están sujetos a todas las objeciones que pueden hacerse contra las inferencias en las que se desconoce uno de los términos de la relación que, según se supone, justifica la inferencia. Es decir, no puede haber justificación alguna para inferir una cosa de otra cuando no hay manera de determinar cómo se vinculan las dos cosas. Esta observación fue de la mayor importancia.

Al parecer, pues, los escépticos trataron de resolver los problemas con los que se enfrentaron Epicuro y la Stoá, no construyendo una teoría rival acerca del mundo, sino tratando de demostrar que toda teoría semejante debe ser inconsistente. Así, eran genuinamente antimetafísicos en sus aspiraciones, cualesquiera fueran sus resultados, en lo cual diferían de Kant y de los positivistas, ya que los escépticos no sugerían ninguna metafísica rival. Así, contradecían el dicho de Bradley según el cual el hombre que se propone refutar la metafísica es "un hermano metafísico con una teoría rival de los primeros principios". Hay puntos de afinidad entre su posición y la de Wittgenstein, aunque también hay profundas diferencias. Pues no tenían ninguna filosofía positiva; eran meramente críticos. Su enfoque pretendía ser terapéutico, en el sentido de que, como resultado de él, una persona puede abandonar totalmente el intento de especular o filosofar y contentarse con la aceptación de lo que las cosas parecen ser.

LA NUEVA ACADEMIA

El movimiento conocido por el nombre de la "Nueva Academia" contaba con dos figuras principales, Arcesilao y Carnéades, quienes encabezaron la Academia a comienzos de los siglos III y II a. C., respectivamente. Bajo su dirección, hubo motivos para llamar "nueva" a la Academia, ya que su concepción era profundamente diferente de la de Platón y sus sucesores inmediatos. Durante este período, la Academia fue escéptica en la mayoría de los problemas. No se hizo ningún reconocimiento explícito de Pirrón y la escuela escéptica como tal, aunque éstos deben haber ejercido influencia sobre la Academia. Probablemente, el propósito consciente de la Nueva Academia era reivindicar la actitud socrática. En los diálogos platónicos, *prima facie*, la actitud de Sócrates podía parecer escéptica, en cuanto no llegaba a conclusiones positivas en muchas ocasiones. Esta es la verdad

de la cuestión, según toda probabilidad, aunque Sexto Empírico y otros sostenían que el escepticismo fue simplemente un preludio del dogmatismo, en ella, ya que Arcesilao utilizó argumentos escépticos contra otras concepciones metafísicas con la intención de restablecer luego las ideas de Platón. Se suponía que hizo esto con el círculo interno de discípulos. Es probable, sin embargo, que esta historia fuera una racionalización posterior.

El ataque de Arcesilao estuvo dirigido explícitamente contra la doctrina estoica de las representaciones aprehensivas. Sostuvo, por varias razones, que no hay tales representaciones, es decir, que no hay ninguna intuición. Tanto el sabio como el tonto pueden *pretender* tener intuiciones, pero no hay ninguna diferencia entre sus experiencias, como no sea que en un caso es el hombre sabio quien tiene una experiencia y en el otro es un tonto. Por lo tanto, no hay nada, en ninguna experiencia, que garantice la verdad de lo que se acepta en ella. Por la experiencia misma, no es posible saber si es verídica, y esta es una notable observación. Si esto es así, sostenía Arcesilao, no hay ninguna base para el conocimiento como la que, según los estoicos, suministran las representaciones aprehensivas. Debe observarse, a este respecto, que compartía con los estoicos la creencia en que la justificación de las pretensiones de conocimiento exige la demostración de que alguna experiencia da origen a la certeza. Puesto que pensaba que no existe experiencia semejante, concluía que no hay conocimiento verdadero. Puede ponerse en tela de juicio la afirmación de que, para que haya conocimiento, debe haber experiencias indudables, pero se trata de una premisa compartida por todos los filósofos de este período.

Aunque afirmaba que el conocimiento teórico es imposible, Arcesilao agregaba que si un hombre quiere saber cómo debe comportarse, debe insinuársele que se comporte de acuerdo con lo que es razonable. No sabemos exactamente qué quería decir con esto, pero, de todos

modos, pretendía suministrar una guía para la conducta en la vida y no tenía relación alguna con ideas epistemológicas acerca de la justificación de las pretensiones de conocimiento, pues sostenía que no había tal justificación. Los escépticos afirmaban que, en este punto, no era suficientemente escéptico, ya que expresaba un punto de vista positivo; desde su punto de vista, tenían razón.

Carnéades, que vivió casi cien años más tarde, presentó una concepción del mismo tipo, pero más sistemática y elaborada. Era también más agresivo en sus ataques, que hostilizaron a los estoicos casi en todos los problemas. Por ejemplo, atacó su ética y su teología basándose en la pluralidad de normas que, de hecho, se aceptaban en estos ámbitos; es decir, utilizó un argumento escéptico del tipo de los que subrayan las diferencias en las creencias de los hombres. Sexto Empírico [20] dice que no sólo atacó a los estoicos, sino a todos sus predecesores. Pero sus críticas de la Stoá, en particular, eran semejantes a las de Arcesilao en sus ataques contra las representaciones aprehensivas. Como Arcesilao, Sexto Empírico sostenía que no hay ningún signo distintivo de la representación verdadera; no hay nada en la experiencia misma que pueda decirnos si es verídica o no. Y puesto que las representaciones no llevan en sí mismas ninguna garantía de su verdad, es inútil buscarla en otro lado, pues la razón depende, en última instancia, de la experiencia sensorial. Nuestros juicios son siempre falibles. como dan prueba de ello las ilusiones y errores a los que estamos expuestos. Galeno [21], médico y lógico griego del siglo II d. C., dice que hasta negaba la evidencia de verdades matemáticas como la de que cosas iguales a la misma cosa deben ser iguales entre sí, aunque esto quizá signifique solamente que en la experiencia hallamos cosas que *parecen* iguales a una tercera pero no siempre son iguales entre sí.

20 *Adversus Mathematicos*, VII, 159.
21 *De Optima Doctrina*, II, 45 *K*.

Pero a diferencia de Arcesilao, Sexto Empírico propugnaba una concepción epistemológica positiva, aunque afirma que las razones para sustentar tal concepción se inspiraban en la conducta en la vida, como en el caso de Arcesilao. Pero Sexto bien puede estar equivocado en esto. Carnéades sostenía que, si bien ninguna representación o apariencia es incorregible, algunas pueden ser probables —en otras palabras, probablemente sean verídicas— y que hay tres grados de probabilidad: lo meramente probable; lo probable y confirmado, y lo probable, confirmado y sometido a prueba. Es evidente que la aceptabilidad de cualquier apariencia dada aumenta con el grado de probabilidad. Si una apariencia concuerda con otras de la misma cosa, está confirmada; pero sólo alcanza el grado máximo de probabilidad si se la pone a prueba mediante la búsqueda de apariencias que entren en conflicto con ella, esto es, si sobrevive a los intentos por refutarla. La distinción de Carnéades entre confirmabilidad y posibilidad de ser sometido a prueba es de la mayor importancia *. En realidad, podría decirse que Carnéades trataba de descartar una epistemología que tendía al logro de la certeza, para poner en su lugar algo semejante a una filosofía de la ciencia. En otras palabras, en vez de tratar de justificar las pretensiones de conocimiento apelando a datos sensoriales incorregibles, ofrecía una explicación de los criterios realmente usados en la adquisición de conocimientos.

Pero este cambio de frente tuvo corta vida, y Filón, jefe de la Academia en el siglo siguiente, volvió a una epistemología entendida en el sentido común. Pues al señalar que si se sabe que algo es probable, se sabe de algo que es verdadero, indicó, efectivamente, que el problema epistemológico general de saber si puede conocerse algo es anterior a la cuestión de los criterios que empleemos para estimar en la práctica las pretensiones de

* La importancia de la refutabilidad ha sido reconocida en tiempos recientes, principalmente por Karl Popper, en conexión con la filosofía de la ciencia.

conocimiento. En consecuencia, Filón sostenía que la naturaleza de las cosas debe ser cognoscible en principio, aun cuando no hay ningún indicio seguro de la verdad. Esta posición anunció una retirada del escepticismo a una forma corrompida de platonismo; fue el mismo Filón quien sostuvo que el escepticismo de Carnéades era simplemente un prolegómeno del platonismo. Antíoco, su discípulo y rival posterior, fue aún más allá: sostuvo que no había diferencia real alguna entre la Academia, el Liceo y la Stoá. Esto era cierto en la medida en que la Stoá, influida por los argumentos de Carnéades, se había acercado, con Panecio y Posidonio, a la posición a la cual había llegado también la Academia.

EL PERÍODO ECLÉCTICO

Con excepción de los filósofos que adherían a una u otra de las escuelas, a la Stoá o al escepticismo, el período comprendido entre el 100 a. C. y el 200 d. C. fue del más extremo eclecticismo. Hasta Cicerón manifiesta signos de esta tendencia hacia el eclecticismo. Pero esta situación empeoró aún más. Durante este período, fue mucho menos corriente la claridad de pensamiento que el misticismo y el misterio. En verdad, algo andaba mal en la filosofía y las ideas heredadas de los filósofos anteriores fueron aplicadas a toda una variedad de usos extraños. Es el período en el que constantemente se daban interpretaciones alegóricas de las obras de los filósofos y de otras figuras del pensamiento con el fin de llegar a cierta unanimidad de visión. Fue el período de los gnósticos y de los movimientos herméticos —religiones de misterios casi filosóficas— y mucho del pensamiento filosófico de la época estaba dedicado a los intereses de algún movimiento religioso. Filón de Alejandría aplicó una especie de platonismo al judaísmo y elaboró una interpretación alegórica de las escrituras judaicas; varios de los primeros escritores cristianos

también utilizaron ideas filosóficas griegas con propósitos similares.

En el siglo II a. C., se produjo también una resurrección del pitagorismo unida a una especie de culto, y el platonismo de este período (el llamado "platonismo medio") sirvió a propósitos similares. En realidad, en muchos aspectos, los neopitagóricos, ejemplificados por Numenio, y los representantes del platonismo medio, Albino y Plutarco, sostenían concepciones similares. Digamos de paso que Numenio fue el autor del dicho típico del eclecticismo de este período: "Platón era Moisés hablando griego".

Hay muy pocas cosas de interés filosófico en este período sumamente oscuro. Pero cabe destacar una tendencia que fue como una especie de plataforma del neoplatonismo, surgido en el siglo III. Fue la tendencia a buscar una triple jerarquía de principios o mentes a los cuales está sujeto el mundo. Albino distinguía, primero, la Mente Suprema, o Uno, cuyos pensamientos son las formas platónicas y que era identificada (absurdamente) con el *demiourgos*; luego, la Segunda Mente, o Dios; y tercero, el alma del mundo del *Timeo* de Platón (es digno de nota el énfasis dado a la referencia al *Timeo* de Platón). Numenio discrepaba de Albino en que hacía de la Mente Suprema el *Nous* o intelecto, como el primer motor de Aristóteles, y de la Segunda Mente el *demiourgos*. Numenio sostenía que la materia es el mal, y Plutarco que hay un alma mala inmanente a la materia. Albino también hacía del mal un resultado de la encarnación en la materia. También utilizaba la *vía negativa* como manera de especificar el Uno —es decir, sostenía que el Uno sólo debía ser definido mediante negaciones— y apelaba al *Parménides* de Platón en apoyo de esta posición.

Finalmente, los platónicos medios estaban divididos con respecto a si Platón debía ser asimilado a Aristóteles o a la Stoá. Como consecuencia de esto, se discutía si debía aceptarse la lógica de Aristóteles. Esta disputa

se refleja en las críticas de Plotino a las categorías aristotélica y estoica (en el primer libro de la sexta *Enéada*). Pero había poco interés en la lógica *formal* como tal, hecho que es sugerente.

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

Plotino nació en Licópolis, en Egipto, a comienzos del siglo III d. C. Estudió con un personaje misterioso, Amonio Saccas (que no escribió nada y cuyas ideas sólo pueden ser conjeturadas a través de los escritos de discípulos como Orígenes y el mismo Plotino). Después de un abortado viaje al Este con el emperador Gordiano, a la edad de 39 años, fue a Roma en 244 y fundó una especie de escuela. El viaje al Este se frustró porque Gordiano fue asesinado en Mesopotamia, y Plotino no lo continuó; no hay ninguna prueba, por cierto, de que haya recibido allí la influencia de ideas orientales. Plotino no escribió nada hasta alrededor de los cincuenta años, edad a la cual escribió las obras que han llegado hasta nosotros en la forma que les dio su principal discípulo, Porfirio. Éste no las puso en orden cronológico, aunque hay indicios acerca de cuál debía ser ese orden. Las ordenó principalmente por temas en seis grupos de nueve libros (de aquí el título de *Enéadas*, de la palabra griega *ennea*, que significa "nueve").

El neoplatonismo se convirtió en la escuela filosófica dominante de la época y hasta fue propugnado por el emperador Juliano ("el Apóstata") como rival del cristianismo. Después de Plotino, la escuela se dividió; parte de ella continuó en Siria bajo la conducción de Jámblico y, luego, otra parte continuó en Atenas bajo la jefatura de Proclo. Después de esto, cuando Justiniano cerró las escuelas filosóficas en 529 d. C., los restantes filósofos de la escuela neoplatónica, después de una migración a Persia desastrosa pero temporaria, se dedicaron a escribir comentarios sobre Aristóteles. Esta tradición, conservada durante el período bizantino y lue-

go trasmitida a los árabes, fue la vía por la cual se redescubrió a Aristóteles en Occidente; pues el conocimiento del griego y de la filosofía griega había dejado de existir en la Europa occidental durante la temprana Edad Media.

Se dice que Plotino no sentía atracción por la controversia pública, por lo cual la dejaba a sus discípulos. Ciertamente, las obras que poseemos contienen pocas discusiones y, en verdad, también contienen pocos argumentos, excepto cuando Plotino *tiene* que criticar, por ejemplo, cuando se ocupa de las categorías. En tales casos, su argumentación no contribuye a su crédito como filósofo. En general, nos presenta un cuadro del mundo, aunque de un tipo muy diferente del de Epicuro o de la Stoá. Nuevamente se promete al filósofo alguna especie de salvación. El neoplatonismo estaba íntimamente vinculado con el misticismo, aunque Plotino no sostuviera que la experiencia mística se produce rápida o fácilmente. El cuadro del mundo que ofrece se basa en ciertas características del platonismo ortodoxo, pero también contiene muchas diferencias con respecto a éste.

El esquema de las cosas es el siguiente. La realidad es un continuo con un centro desde el cual, por decir así, se expanden círculos hacia el exterior. Hay realidad en todo lo vivo, y ella se basa en un poder que actúa desde el centro *. Las cosas secundarias son intemporalmente dependientes de lo que es anterior en poder; por consiguiente, no hay ninguna creación temporal sino una partida (*proodos*) constante desde el centro, por el cual la mente entra en la materia. Las cosas superiores determinan las inferiores sin ser afectadas ellas mismas. Pero las personas pueden invertir el

* En su idea de la potencia, Plotino invirtió la concepción aristotélica de la *dynamis* y la *energeia*, o mejor dicho trató de adecuar la distinción a ideas platónicas. La noción de *dynamis*, a la que se opone Plotino en favor de la de *energeia*, no es la "potencialidad" aristotélica, sino la noción que Platón utiliza en el *Sofista*, cuando habla de lo "real" como de lo que tiene poder.

proceso de partida identificándose con su fuente (compárese con la *República* de Platón y la idea del giro del ojo del alma y también con el *Teeteto* y la idea de llegar a ser como Dios). En la circunferencia está el caso límite de la realidad y el poder; la materia, pura indeterminación, que es un fantasma de la extensión espacial pero no la extensión misma, sólo es definible por negación.

Hay tres etapas (*hypostases*, sustancias o naturalezas, como las llama Plotino): el Uno, el intelecto (que se convierte en plural en el ropaje de las formas platónicas, las cuales son identificadas con la mente pensante) y el Alma (que se convierte en plural por encarnación en todas las cosas, idea que compromete a Plotino con un animismo extremo, que ya había sido sugerido, aunque no aceptado de hecho, por los estoicos). La relación que hay entre las *hypostases* es una relación de emanación (el proceso de partida ya aludido). Plotino a menudo habla como si hubiera un cuarto principio, la Naturaleza, el mundo al que el alma del mundo da vida y que es el puente entre este alma y la materia desnuda. La naturaleza es el ámbito de la práctica, en oposición a la contemplación; pues ésta es responsabilidad del intelecto, y la naturaleza es demasiado débil para la contemplación y se dirige a la práctica, a la que Plotino considera como una débil copia de la contemplación. Se trata de una idea sumamente difícil de entender, pero Plotino hace muy poco por explicarla.

El Uno, aunque a veces se habla de él como de Dios, no es una persona. Es incognoscible. El Intelecto sabe que hay un Uno, pero no sabe cómo es. Luego, también de él sólo puede hablarse por negación. Pero es el objetivo de la contemplación, y el propósito del místico es identificarse con él. Y de él dependen las otras *hypostases*.

El mundo sensible es una copia completa del mundo del Intelecto, pero éste está exento de toda imperfección, temporalidad y extensión. Se desprende de esto que

hay formas de individuos, idea que el mismo Platón no habría aceptado. El mundo del Intelecto es un mundo de eternidad. Nosotros, en cuanto Intelecto, tomamos parte en él y expresamos el todo cada uno a nuestra manera. Con el entendimiento (*dianoia*) vemos las formas separadamente unas de otras, pero con el Intelecto (*noēsis*) podemos verlas a todas juntas. Plotino destaca que la división del mundo del Intelecto en formas no es una división espacial; es como la relación entre una ciencia y sus proposiciones. Pero subsiste un problema concerniente a cómo se divide, no solamente en formas, sino también en mentes individuales que expresan el todo a su manera, de modo que mentes distintas tienen poderes diferentes. Presumiblemente, cada mente individual está constituida por las formas de las cuales es realmente consciente; sin embargo, Plotino subraya que puede ser consciente del todo. De otro modo, no sería posible el ascenso hacia el Uno.

Hay un problema similar con respecto al Alma. Así como el Intelecto está incluido en el Uno, así también el Alma está incluida en el Intelecto. El Alma del mundo no sólo se divide en todas aquellas cosas que la encarnan (en otras palabras, en todo), sino también en las almas individuales, que, nuevamente, la expresan a su manera, pues tienen diferentes poderes. Nosotros, por otra parte, no somos solamente Alma, sino también, en parte, Intelecto. Es éste el que nos individualiza y por él estamos ligados al mundo de las formas. El alma del mundo, como un todo, ordena el universo, no por una planificación consciente, pues el alma está por debajo de la etapa en la que esto es posible, sino, como un bailarín que baila una danza. El alma es la fuente del tiempo a través del movimiento. Así, si no hubiera ningún alma, no habría tiempo, sino solamente eternidad. Como muchos otros griegos, Plotino confunde aquí la manera de hablar del tiempo cuando decimos que está pasando, las condiciones necesarias del tiempo, con lo que el tiempo es en sí mismo. En esta idea particular,

influyó sobre Agustín. Pero éste identifica el Alma con el alma individual, y sus conclusiones —a saber, que no habría tiempo sin conciencia— son paradójicas. En Plotino, en cambio, dado su sistema, la conclusión mencionada es más defendible, ya que sin Alma no habría mundo alguno. Pues el mundo sensible está contenido en el Alma.

El Alma llega a unirse con la materia (y, por ende, cada alma individual con cada cuerpo) por su propia voluntad, a pesar de que la materia es la fuente del mal. Pero lo es sólo negativamente, en el sentido de que consiste en la ausencia de toda forma. (Plotino, pues, es uno de los que sostienen que el mal sólo es la ausencia del bien, y también en esto influyó sobre Agustín.) Plotino compara la materia con el "recipiente" del *Timeo* de Platón y dice que se lo conoce de la misma manera, aunque también sostiene que la identificación de Platón de la materia con el lugar es alegórica.

En toda esta disquisición, Plotino utiliza ciertos aspectos de la filosofía de Platón para justificar la afirmación de que su propia filosofía es platónica (y, por supuesto, es posible ver elementos de neoplatonismo en algunas partes de las obras de Platón). Pero Plotino también utiliza nociones aristotélicas, y se observa en él un intento obvio por adecuarlas con la imagen de Platón que adopta. Quizás en ninguna parte es esto más claro que en la discusión sobre las Categorías del comienzo de la *Sexta Enéada.*

Quizás esta discusión no es de fundamental importancia para el sistema neoplatónico como un todo, pero es interesante porque es uno de los pocos lugares de las *Enéadas* en los que se desarrolla una extensa argumentación.

El propósito de Plotino es describir la geografía del mundo del Intelecto, propósito que tiene algo en común con el de Hegel. En última instancia, quiere afirmar que las llamadas "categorías" platónicas del *Sofista* —el ser, la semejanza, la diferencia, el movimiento y el re-

poso— son las categorías supremas del intelecto y que las otras formas pueden ser deducidas de ellas. Para ello, debe demostrar que las categorías aristotélicas y sofísticas (diferentes unas de otras) son inapropiadas. Lo lleva a cabo mediante una serie de críticas a esas categorías; algunas de ellas son atinadas, pero otras sumamente dudosas. El argumento general es que cada una de esas categorías no es, de hecho, una categoría simple o, alternativamente, que no es independiente de las otras. (A este respecto, vale la pena observar que la Stoá ya había incluido varias de las categorías aristotélicas en la de relación.) Como consideración positiva, por otra parte, trata de demostrar que las nociones aristotélicas de materia, forma y lo compuesto, y las categorías de accidentes sólo son aplicables al mundo sensible, mientras que las "categorías" platónicas son aplicables al mundo del Intelecto. Así, por ejemplo, sostiene que al "ser" en el mundo del Intelecto le corresponde la "materia" en el mundo sensible. El procedimiento que adopta es muy ingenioso. Es una manera de tratar la mayoría de las partes filosóficas de la lógica aristotélica dentro de un sistema casi platónico; ésta es también la respuesta de Plotino a la cuestión relativa a si Aristóteles podía ser reconciliado con la Academia.

Pero el neoplatonismo, en general, es una concepción que debe ser aceptada o rechazada como un todo. Ejerció una gran influencia, principalmente sobre los pensadores místicos, porque fue el canal por el cual el conocimiento de la filosofía griega volvió a Occidente después de la Edad Oscura. Tan grande fue su influencia, en este último aspecto, que sólo se ha visto claramente la diferencia entre Platón y el neoplatonismo en los últimos dos siglos, a lo sumo.

Nos resta decir algunas palabras acerca de los discípulos de Plotino. Su principal seguidor, Porfirio, no fue un pensador original, pero sostuvo controversias con los primitivos cristianos, por lo cual sus libros fueron

condenados a la hoguera por el Concilio de Éfeso, en 431 d. C. (algunos hasta lo identificaron con el Anticristo). Su importancia para la filosofía reside en que restauró la lógica aristotélica. Su *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (la *Eisagoge*) inició la disputa medieval sobre los universales, a causa de una observación casual según la cual los filósofos no habían tratado satisfactoriamente el carácter de las especies. También fue responsable, conscientemente o no, de una corrupción de la doctrina aristotélica de los predicables que pasó a la lógica tradicional: la incorporación de la especie a la lista de la definición, el género propio y el accidente, como si la lista fuera una clasificación de términos aplicables a las *cosas* en lugar de términos predicables de la especie misma.

Jámblico, jefe de la escuela siria a comienzos del siglo IV d. C., aunque se ocupó de la filosofía de la matemática desde un punto de vista místico y pitagórico, se destacó principalmente por el desarrollo de la teurgia, especie de procedimiento mágico para lograr la identificación con Dios. (Así, el neoplatonismo tendió a convertirse de una filosofía en una forma de religión, y como tal lo adoptó el Emperador Juliano en oposición al cristianismo.)

Quizá de mayor importancia fue Proclo, cabeza de la rama ateniense de la escuela en el siglo V d. C. A través de él se trasmitió el neoplatonismo a épocas posteriores. Sólo él, también, elaboró un texto sistemático de neoplatonismo, los *Elementos de Teología*. Este libro es sumamente árido y complejo. Aquí sólo podemos referirnos a uno o dos aspectos del mismo. Primero, Proclo continuó una tendencia que ya apuntaba antes en la escuela: la de postular tríadas subordinadas de *hypostases*. Por ejemplo, Proclo dividía el Intelecto en ser, vida y mente, cada uno de los cuales se subdivide, a su vez, en su propia tríada. Esta doctrina presenta un aspecto sumamente hegeliano, aunque su base es algo diferente de la de Hegel. El objetivo de Proclo

al postular estas tríadas subordinadas era reconciliar la idea de Plotino de las tres *hypostases* principales con la idea de que la realidad es un continuo, para llenar una laguna en la teoría plotiniana. Se suponía que las tríadas subordinadas actúan como vínculos que establecen la continuidad entre los diferentes niveles de la realidad *. La segunda innovación fue la doctrina de las "hénadas". Plotino había dado pluralidad al Intelecto y al Alma mediante su diferenciación en formas y almas individuales, respectivamente. Proclo pensaba que la evidente pluralidad del mundo debe recibir justificación en un nivel superior. En consecuencia, diferenció el Uno en unos o hénadas, cada una de las cuales es responsable de una jerarquía de entidades subordinadas que se extiende hacia abajo, hacia niveles de realidad inferiores. La complejidad que esto agrega al sistema es enorme, y resulta sumamente difícil exponer su esquema en detalle,

Es evidente, con todo esto, que el neoplatonismo se había convertido en escolástica. Después de esta época no hubo figuras de relieve, y cuando Justiniano cerró las escuelas filosóficas, en 529 d. C., ya no había ninguna filosofía fecunda a la que dar fin. El espíritu del pensamiento filosófico griego —el cual, evidentemente, fue cada vez más débil durante este período— finalmente había muerto.

* En el intento de establecer una jerarquía de entidades que formen un continuo, hay algo en común entre Proclo y Leibniz, así como entre Proclo y Hegel. Proclo quizá puede ser considerado con respecto a Plotino como Leibniz con respecto a Spinoza.

BIBLIOGRAFÍA

IV. LA FILOSOFÍA GRIEGA POSTERIOR A ARISTÓTELES

Textos

Epicúreos y Estoicos

Bailey, C., *Epicurus, The Extant Remains* (Oxford, 1926). Contiene los textos griegos con traducciones inglesas.
Oates, W. J., *The Stoic and Epicurean Philosophers* (Nueva York, 1957). Contiene la traducción completa de Bailey de las obras de Epicuro y traducciones inglesas de Epicteto, Lucrecio y Marco Aurelio debidas a diversos traductores.

Plotino

Armstrong, A. H., *Plotinus* (Londres, 1953; Nueva York, 1962, en rústica). Es una selección en inglés de obras de Plotino, con una extensa introducción.
McKenna, S., *The Enneads of Plotinus* (Londres, 1956). Traducción inglesa de las Enéadas.

Diógenes Laercio y Sexto Empírico

Bury, R. G., *Sextus Empiricus* (Loeb Classical Library, cuatro volúmenes, Londres y Nueva York, 1939-1957). Contiene el texto griego y la traducción inglesa.
Hicks, R. D., *Diogenes Laertius* (Loeb Classical Library, dos volúmenes, Londres y Nueva York, 1925). Contiene el texto griego y la traducción inglesa.

Exposiciones generales

Epicúreos, Estoicos y Escépticos

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928).
Bochenski, I. M., *Ancient Formal Logic* (Amsterdam, 1951).
Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean* (Londres, 1910).
Mates, B., *Stoic Logic* (Berkeley, 1953; 1961).

Pohlenz, M., *Die Stoa* (Gotinga, 1948).
Zeller, E., *Stoicism, Epicureans and Sceptics* (Londres, 1892).

Neoplatónicos

Bigg, C., *Neoplatonism* (Londres, 1895).
Whittaker, T., *The Neoplatonists* (Cambridge, 1928).

Obras sobre filósofos individuales

Epicúreos, Estoicos y Escépticos

Bréhier, E., *Chrysippe et l'ancient stoicisme* (París, 1951).
De Witt, N. W., *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis, 1954).
Festugière, A. J., *Epicurus and His Gods*, traducción inglesa de E. W. Chilton (Oxford, 1955). Hay traducción castellana: *Epicuro y sus dioses* (Buenos Aires, 1960).
Patrick, M., *Sextus Empiricus and Greek Scepticism* (Cambridge, 1899).

Plotino

Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge, 1940).
Bréhier, E., *La Philosophie de Plotin* (París, 1928).
Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus* (dos volúmenes, Londres, 1948).
Schwyzer, H. R., *Plotinus*, artículo en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Klassichen Altertumswitssenschaft.*

Se terminó de imprimir el 18 de setiembre de 1967 en Macagno, Landa y Cía., Aráoz 164, Buenos Aires, Argentina.